



La Consolación en la filosofía

Diego Ferrante



Lectulandia

La amenaza de las poblaciones bárbaras, el hundimiento del Imperio romano de Occidente, la inminente desaparición del legado cultural griego, la fuerza de la fe cristiana y sus conflictos internos: entre los siglos V y VI, el mundo antiguo se enfrenta a las últimas fases de una crisis irreversible que abre el paso a la Edad Media. El filósofo romano Boecio (c. 480-524/525) fue profundamente consciente de la complejidad de los años en los que vivía, de las transformaciones históricas y culturales que se definían en torno a él. Por eso reflexionar sobre sus obras significa al mismo tiempo indagar sobre la relación que también nosotros establecemos con nuestro tiempo y el mundo en el que vivimos. ¿Qué guía ofrece la filosofía para afrontar acontecimientos tan cruciales, que parecen superarnos? ¿Qué significa vivir entre dos épocas? ¿Qué significa habitar uno en su tiempo?

Manuel Cruz (Director de la colección)

Diego Ferrante

Boecio

La Consolación en la filosofía

Descubrir la filosofía - 79

ePub r1.0

Titivillus 02.11.2023

Título original: *Boezio. La consolazione nella filosofia*

Diego Ferrante, 2018

Traducción: Jaime González-Torres Domingo

Diseño y maquetación: Kira Riera

Ilustración de portada: Nacho García

Editor digital: Titivillus

ePub base r2.1

Índice de contenido

Cubierta

Boecio

Vivir el propio tiempo

Símaco y Teodorico: el final del mundo antiguo

El reino de Teodorico

La casa de Símaco y el *cursus honorum*

El proceso y la condena

La biblioteca de Boecio y sus obras

Las relaciones armónicas de la filosofía

El arte de traducir

Los acordes musicales

La lógica y la cuestión de los universales

Los tratados teológicos y la cuestión de la Trinidad

De consolazione philosophiae

La estructura y sus fuentes

La Filosofía y la Fortuna

La verdadera felicidad

¿Qué es el mal?

El libre albedrío y la providencia divina

La influencia de Boecio en la Edad Media

La cuestión de los universales en el Medievo

Las lenguas de la *Consolatio* y la poesía medieval

APÉNDICES

Bibliografía

Cronología

Nada es más fugaz que la forma externa, que se marchita y muta como las flores del campo al aparecer el otoño.

ANICIO MANLIO SEVERINO BOECIO

Vivir el propio tiempo

Con frecuencia, la historiografía corre el riesgo de trazar periodizaciones muy netas que separan claramente un período histórico de otro. El umbral, la línea divisoria llamada a distinguir dos épocas, a menudo, viene representado por grandes acontecimientos o descubrimientos, momentos a partir de los cuales las cosas ya no vuelven a ser las mismas; baste pensar, por ejemplo, en el descubrimiento de América, la Revolución francesa, la caída del muro de Berlín o, en tiempos más recientes, los sucesos del 11 de septiembre de 2001.

La figura de Severino Boecio (475/477-524/526), más que constituir un punto de inflexión y ruptura en los índices de los libros de historia, ocupó uno de esos umbrales, a saber, el paso del final del mundo antiguo a lo que después sería la Edad Media. Una época caracterizada por la amenaza de las poblaciones bárbaras, el derrumbamiento del Imperio romano de Occidente, la progresiva desaparición del griego, que parecía destinado a convertirse en una lengua muerta con el legado de su pensamiento, y la fuerza de la fe cristiana y sus conflictos internos.

Boecio siempre fue consciente de la complejidad de los años en los que vivía, de las transformaciones históricas y culturales que se estaban definiendo, y es por ello que reflexionar sobre sus escritos, que tratan de temas tan heterogéneos, significa reflexionar sobre la relación que también nosotros establecemos con nuestro tiempo y el mundo en que vivimos.

¿Qué significa vivir en un umbral? ¿Qué significa vivir el propio tiempo?

En el año transcurrido en Pavía a la espera de la ejecución a la que el rey godo Teodorico le había condenado, Boecio compuso la que sin duda es su obra más conocida, *De consolazione philosophiae*: se trata de un largo diálogo, en prosa y en verso, entre Boecio y la Filosofía —personificada por una dama de venerable rostro y ojos resplandecientes y penetrantes—, en el que la herencia cultural de Grecia y Roma se entrecruza con la espiritualidad cristiana.

Siguiendo esta directriz, la *Consolatio* no es sino la conclusión de un largo trabajo orientado a preservar el ideal de la vida filosófica antigua, conciliando filosofía y fe cristiana; la traducción y el comentario de grandes obras de la Antigüedad, entre ellas el *Organon* de Aristóteles, son el testimonio más evidente de este empeño. Por otra parte, sería un error describir a Boecio como el último exponente de la civilización clásica, afanado en el intento de salvaguardar una cultura cercana a desaparecer.

Lo que ambiciona Boecio, de hecho, no es un salto atrás y la restauración de un pasado ideal. Como se ha recordado, Boecio se daba cuenta de que se encontraba al final de una época, y sus escritos de lógica, música o teología, así como *De consolatione philosophiae*, apuntan a establecer una conexión entre dos épocas diferentes —la que ya ha transcurrido y la que empieza— para hacerlas aparecer ambas como «fragmentos de una lengua más amplia».

¿Qué significa para Boecio, entonces, vivir en un umbral, vivir el propio tiempo? Dar testimonio del riesgo de una pérdida. Señalar ya sea los cambios, ya sea la continuidad. No renunciar a la complejidad del pensamiento.

En pág. siguiente. La Filosofía visita a Boecio en la cárcel. Ilustración extraída de un manuscrito del siglo XIII.



Símaco y Teodorico: el final del mundo antiguo

El reino de Teodorico

El nacimiento de Boecio no está datado con exactitud, pero coincide más o menos con la deposición del último emperador de Occidente, Rómulo Augusto, en agosto de 476, por parte de Odoacro, un comandante de origen germánico. Desde 395, el Imperio romano estaba dividido en dos estados autónomos, ambos sometidos a la creciente presión de los bárbaros. En Occidente, la autoridad imperial era cada vez más débil y el territorio se iba descomponiendo en reinos completamente independientes. Impelido al ataque por el rechazo del emperador a conceder tierras a sus soldados, a Odoacro se le hizo evidente un secreto a voces, a saber, el Imperio romano de Occidente estaba acabado; la destitución de Rómulo Augusto, de hecho, no tuvo más que una importancia simbólica, a la vista de que, desde hacía tiempo los emperadores de Occidente dependían de ejércitos formados y guiados por poblaciones bárbaras, que de hecho poseían el monopolio del poder político y militar. En otras palabras, el ascenso de Odoacro no hizo más que formalizar la ruptura de aquella unidad política que en el pasado había caracterizado al Imperio romano y que ahora asistía a la fragmentación de su territorio en numerosos centros de poder: los visigodos, responsables del saqueo de Roma en 410, habían ocupado España en la segunda mitad del siglo V, y la gobernarían durante otros dos siglos, estableciendo su capital en Toledo; los vándalos se asentaron en el África romana; e Irlanda y Britania habían conseguido hacía tiempo la independencia de Roma.

En el intento de recuperar la península italiana y liberarse de la presión que el pueblo de Odoacro ejercía desde los Balcanes hasta los confines del Imperio de Oriente, el emperador oriental Zenón decidió enviar al rey de los ostrogodos, Teodorico, y a sus soldados para que gobernarán por él el suelo italiano. Teodorico emprendió su expedición en 489 y en cuatro años venció a

Odoacro. Estableció su corte en Rávena, formalmente como representante del emperador bizantino, aunque a efectos prácticos era un soberano independiente.

A pesar de haber sido educado en Constantinopla, Teodorico conservó — como ya hiciera Odoacro— estructuras administrativas y burocráticas romanas, organizó una densa red de relaciones con los otros reinos romano-bárbaros y emprendió una política de colaboración con los exponentes de la aristocracia romana —confiándoles cargos prestigiosos a los más eminentes de ellos por cultura y rango—, y, aunque arriano, buscó establecer con la Iglesia de Roma relaciones de mutuo respeto. El soberano ostrogodo, no obstante, no deseaba que la colaboración entre godos y romanos se transformase en una fusión, y reservó sólo a los godos la actividad militar, y prohibió los matrimonios mixtos. Rávena, capital del reino ostrogodo, fue sometida a grandes transformaciones, con intervenciones constructivas y urbanísticas dirigidas a convertirla en la nueva Roma; durante su gobierno se produjo un renacer de la agricultura y, por tanto, también de la recuperación de tierras, mientras que, en cambio, la pesada fiscalidad limitó el comercio.

Sin embargo, a partir de 518, Teodorico abandonó la política de colaboración y se puso a perseguir a la Iglesia y a los representantes eminentes de su corte, ante el temor de que pudieran tejerse planes que intentaran restaurar *de facto* la autoridad del emperador de Oriente en Rávena.

¿Cuál fue el desencadenante de este cambio hacia una postura más intransigente? Durante gran parte del tiempo en el que gobernó Teodorico, los católicos en Italia estuvieron separados de los de Oriente por el cisma de Acacio (considerado el primer cisma verdadero de la Iglesia de Oriente y la de Occidente). Pero en 519 concluyó el cisma, y Teodorico consideró la posibilidad real de que el emperador de Oriente ordenase destituirlo —como ocurrió con Odoacro— con el apoyo de los católicos y de los grandes latifundistas de la península itálica. Sus sospechas se confirmaron poco después de su muerte (526), cuando el emperador Justiniano invadió Italia y dio comienzo a las guerras contra los godos; con sus campañas militares obtuvo un control, si bien precario, sobre una buena parte de Occidente.

El palacio de Teodorico en Rávena y la iglesia de San Apolinar



El *Palatium* de Teodorico en Rávena, mosaico de la basílica de San Apolinar el Nuevo.

Teodorico reestructuró Rávena, la capital de su reino, con la ambición de transformarla en la nueva Roma: restauró calles y acueductos e hizo del *Palatium* imperial el punto central del desarrollo urbano. El sistema de edificios que componían la sede de su corte se llevó a cabo según los esquemas de los últimos palacios antiguos, con un imponente patio principal y una basílica palatina anexa, es decir, reservada al uso de su corte para el culto arriano. Cuando en 540 la ciudad pasó a manos del Imperio bizantino, el emperador Justiniano donó la excapilla palatina a la Iglesia ortodoxa. En 557 fue reconsagrada por el obispo Agnello con el nombre de San Martín de Tours, adversario de los herejes, para después tomar el nombre de San Apolinar, alrededor del siglo IX.

En el interior de la iglesia destacan mosaicos multicolores que se remontan a la época de Teodorico o bien a la bizantina. Los mosaicos más antiguos representan episodios de los evangelios, descritos como hechos de la vida cotidiana, con pasajes y situaciones realistas, actitudes naturales de los personajes, con el fin de testimoniar la verdad histórica. Debajo había, en origen,

mosaicos relacionados con la religión arriana, eliminados y redecorados *ex novo* por iniciativa del obispo Agnello. En lugar de las representaciones de Teodorico y su corte de herejes, el obispo hizo inmortalizar dos procesiones: una de vírgenes y una de mártires. Se trata de figuras frontales y bidimensionales parecidas entre sí (la isometría simboliza la igualdad de todos los hombres ante el Creador). Se conservaron, durante la redecoración bizantina, las escenas de las vistas del puerto de Classe y del *Palatium* de Teodorico. En el interior de las arcadas del palacio había representaciones de dignatarios y muy probablemente del mismo rey, borradas por una *damnatio memoriae* durante la restauración bizantina, de modo que no quedan más que las manos en algunas columnas. El puerto de Classe era el más importante de todo el Adriático. En la interpretación bizantina, este y el *Palatium* son símbolos del lugar terrenal desde el que el hombre camina para llegar hasta Dios. A pesar de que los estilos godo y bizantino sean claramente reconocibles, el elemento común dominante es el fondo dorado, presente en todos los mosaicos, que da unidad a las figuras, dilatando el espacio arquitectónico indefinidamente.

La casa de Símaco y el *cursus honorum*

Boecio nació en Roma presumiblemente en torno a 475-477. Su nombre, Ancius Manlius Severinus Boethius, indica su pertenencia a una de las familias prominentes de la aristocracia senatorial romana. Al quedarse huérfano en edad temprana, el joven Boecio fue acogido y educado por la familia del senador Aurelio Símaco, a cuya hija, Rusticiana, habría de desposar después, y con la que tuvo dos hijos, Flavio Símaco y Flavio Boecio. Símaco, nieto del célebre orador Quinto Aurelio Símaco —a cuya petición de restaurar el altar de la victoria en la sede del senado se oponía Ambrosio—, fue su mentor y se mantuvo como un modelo que seguir y una presencia constante a lo largo de su vida.



Boecio con Aurelio Símaco.
Manuscrito del siglo IX.

Terminados sus estudios literarios y científicos, Boecio inició su *cursus honorum*, estableciendo como objetivo un programa ético y político inspirado en la reflexión platónica. En el primer libro de la *Consolatio*, de hecho, recordando las etapas de su actividad política, afirmó haber aceptado los cargos públicos para seguir las exhortaciones de Platón, que pide a los sabios que asuman el timón del gobierno para impedir que el Estado sea abandonado a manos de «ciudadanos deshonestos y crueles», capaces de causar daño y

ruina a los buenos. En aquellos tiempos, Roma contaba con una rica y compleja vida pública representada en parte a través de sus cargos. En definitiva, puede afirmarse que disponía de una organización administrativa consolidada en el tiempo, pero, aparte del valor ceremonial y simbólico, el poder efectivo de esos cargos era escaso y limitado al gobierno de la ciudad y de sus habitantes. La capital imperial se había establecido en Rávena, donde residía la corte de Teodorico. Un hombre de la extracción social de Boecio y de sus capacidades se enfrentaba a dos posibilidades: habría podido elegir entre instalarse en Roma, llevando así una existencia principalmente privada, o dedicar su tiempo y sus energías a la vida pública y política alrededor de Rávena y su corte. En un primer momento, Boecio prefirió pasar su vida en Roma ocupando cargos públicos, pero dedicándose principalmente a la actividad especulativa e intelectual; en 510 fue cónsul *sine collega* y en los años siguientes, presumiblemente con Símaco, prefecto de Roma. Boecio recibió ocasionalmente pequeños encargos de Teodorico, pero, como se ha mencionado, reservó mucho tiempo a la escritura y a la traducción, abarcando desde tratados sobre artes liberales y lógica aristotélica hasta argumentos teológicos y, en especial, filosóficos. En este período tan fecundo de su actividad, tradujo y comentó el *Organon* de Aristóteles y compuso alrededor de veinte obras, es decir, la mayoría de sus textos, respondiendo a un diseño y a un itinerario cultural bien definido y coherente.

Las primeras relaciones de Boecio con la corte de Rávena se han datado en torno al año 500, y sin duda fueron favorecidas por Casiodoro, que en aquellos años era ministro de Teodorico. En un primer momento, Boecio recibió encargos científicos —como la tarea de revisar el sistema de pesas y medidas del reino o la de reorganizar el sistema monetario— y más tarde cargos políticos de importancia cada vez mayor: por ejemplo, fue ministro del tesoro y de comercio, y llegó a convertirse en uno de los más altos funcionarios de Teodorico.

Boecio estaba convencido de que latinos y godos podían convivir, y al cumplir las tareas atribuidas a los cargos que se le confiaron, permaneció siempre fiel a su programa ético-político, tratando de traducir en la práctica de la administración pública aquello por lo que había apostado «entre secretas reflexiones»: el bien público, los ideales de justicia y rectitud, la defensa de los oprimidos de la contaminación de funcionarios ávidos y corruptos.

El mismo Boecio explica este parecer suyo, reconociendo en su firmeza de ánimo la fuente de amenazas, peligros, riesgos.

¡Cuántas veces, arriesgando mi autoridad, protegí a muchos infelices, a quienes la avaricia siempre impune de los bárbaros vejaba con infinitas calumnias! ¡Pero nadie me desvió jamás de la justicia para inducirme a la injusticia!

En un ambiente saturado de rivalidad y ambiciones exacerbadas, Boecio suscitaba, por su carácter íntegro, numerosas enemistades, que constituyeron el prólogo de su trágico fin.

Son representativas las palabras de Boecio en el primer encuentro con la Filosofía (en las páginas de la *Consolatio*) para contarnos las insidias de la corte:

¿No te parece que ya he acumulado sobre mí suficiente hostilidad? Habría tenido que ser más cauto con los demás, yo que, por amor a la justicia, no obtuve ningún apoyo que me garantizara seguridad ante los cortesanos.

El edicto de Teodorico

Tras la conquista del poder y la muerte de Odoacro, Teodorico se encontró gobernando a dos pueblos muy distintos entre sí por su origen, costumbres y civilización. Para permitir una feliz convivencia entre las poblaciones italiana y goda, publicó, en torno al año 500, un edicto que recogía más de ciento cincuenta artículos, basados en el derecho romano, a los que debían atenerse ambas poblaciones.



Nos han llegado muchas quejas sobre el hecho de que en las provincias algunos violan las prescripciones de las leyes. Si bien ninguna acción que no sea justa puede encontrar defensa en la autoridad de la ley [común], nos, deseando la tranquilidad de todos, y teniendo en cuenta las circunstancias que pueden presentarse, al objeto de definir los casos mencionados, hemos ordenado publicar las presentes disposiciones [...]. Hemos reunido estos estatutos que serán útiles a todos, tanto a los bárbaros como a los romanos, en los límites impuestos por nuestras ocupaciones y los casos que examinar; estos estatutos deben ser rigurosamente respetados por todos, tanto bárbaros como romanos. Los casos, que la brevedad del edicto y la atención pública no nos han permitido tomar en consideración, deberán ser definidos cada vez que se presenten, sobre la base segura de la ley común. Que nadie, cualquiera que sea su dignidad social o riqueza, o poder, o grado militar, o cargo, pretenda contravenir estas disposiciones que se emiten en interés público y que vienen en parte de las nuevas leyes y en parte de la santidad del antiguo derecho [...]. Lo que ciertamente ha sido ordenado para la seguridad de todos los habitantes de las provincias debe ser obedientemente observado por todos.

Teodorico y Odoacro.
Miniatura extraída de las
Crónicas de Núremberg,
1493.

El proceso y la condena

En 522, inmediatamente después del acceso al consulado de sus dos hijos, Boecio alcanzó la cumbre de su carrera política, con el nombramiento de *magister officiorum*, que comportaba la dirección general de los servicios de la corte y del Estado, el mando de la guardia adscrita al palacio del soberano y algunas funciones de política exterior. Este nombramiento, con el que Teodorico probablemente intentaba satisfacer el orgullo del senado romano, suscitó no pocos rencores y reavivó la enemistad de aquellos que rechazaban su intransigencia.



Retrato de Boecio.

Así pues, se formó contra él un movimiento de oposición encabezado por Cipriano, que estaba esperando una ocasión para atacarlo. La oportunidad se le presentó con los acontecimientos en Oriente, donde el emperador Justino, ascendido al trono de Bizancio en 518, estrechó las relaciones con el nuevo pontífice, Juan I, y emprendió una política de intolerancia religiosa, proscribiendo a los maniqueos y privando a los arrianos de sus iglesias. Estas últimas medidas suscitaron la ira de Teodorico, rey de confesión arriana y jefe de un pueblo arriano, y fueron interpretadas como una llamada a las armas, una invitación a las facciones católicas de Italia a alinearse con el bando

imperial. En el ánimo del rey godo surgió la sospecha de que Bizancio y Roma se habían confabulado contra su reino. En este punto, Cipriano acusó al senador Albino de haber enviado cartas al emperador Justino intrigando en contra de Teodorico (Cipriano era referendario del rey y tenía un papel judicial en cuanto juez instructor). Pronto el propio Boecio fue el blanco de las acusaciones, a causa de su enérgica defensa del senado romano y sus prerrogativas.

Durante el proceso, Boecio fue acusado de haber protegido con su autoridad al senado, culpable de conspiración política, al impedir la exhibición de los documentos que habrían corroborado su responsabilidad. Sus acusadores sostenían, por otra parte, que Boecio habría enviado cartas a la corte de Oriente en las que expresaba su deseo de ver a Roma liberada del dominio godo. Se le acusaba asimismo de haber recurrido a prácticas de magia y sortilegios para favorecer su carrera política.

A pesar de que, en todo este asunto, Boecio había asumido el papel de portavoz y defensor del senado, cuando se halló en un serio aprieto nadie acudió en su ayuda. Cuando Teodorico llamó al senado para que se pronunciara sobre este asunto, fue este el que lo condenó.

La condena, inspirada por motivos de oportunismo político, es decir, por la urgencia de aplacar la ira del rey y evitar que el senado al completo se viese implicado en una acusación de conspiración política, fue unánime y severa. Sus bienes fueron confiscados. El acusado fue condenado al exilio y a muerte.

Encerrado en la cárcel a la espera de la ejecución de la sentencia (el año exacto de su encarcelamiento es incierto, probablemente entre 524 y 526), Boecio encontró en la reflexión filosófica la energía necesaria para afrontar los trastornos e inquietudes debidos al vuelco de su suerte, tan duro e inesperado. De estas meditaciones nació *De consolazione philosophiae*, compuesta en su redacción definitiva en pocos meses. La obra debía de estar apenas terminada cuando Teodorico ordenó que se ejecutara la pena de muerte. Poco después, Símaco, culpable de no haberse distanciado claramente de Boecio, fue, a su vez, ajusticiado. Según la tradición popular, y como ratifica también el testimonio de Dante en el canto x del Paraíso, Boecio fue sepultado en la iglesia de San Pedro en el Cielo de Oro, en Pavía.

La rápida caída de Boecio no gustó nada en Bizancio y agravó la posición de Teodorico. El nuevo emperador de Oriente, Justino, no sólo resolvió las diferencias con los católicos de Occidente, sino que empezó a mostrar una agresividad cada vez mayor hacia la presencia arriana en sus territorios.

¿Cómo interpretar entonces la muerte de Boecio? ¿Fue víctima de las conjuras de palacio, o bien condenado en respuesta a motivaciones de credo religioso? ¿O quizá el filósofo aspiraba de verdad a expulsar a Teodorico del trono?

Sigue vigente la posibilidad de considerar a Boecio como el guía de un grupo proimperial, golpeado por un rey cada vez más inseguro. Muchos, por el contrario, han interpretado sus vicisitudes como las de un católico condenado a muerte por los arrianos; en el Medievo, de hecho, fue considerado un mártir.

Los testimonios históricos pueden ser interpretados en este sentido, pero no parecen argumentos firmes; de hecho, el motivo religioso no se incluye entre las acusaciones que determinaron su condena. Boecio podría haber sido víctima de pequeñas rivalidades, ambiciones e intrigas, no querido —como solía repetir— por su idealismo y por la incapacidad que reinaba en la política del momento de llegar a compromisos.

Fue la compasión popular la que creó y alimentó la tradición del martirio religioso de Boecio, y acabó por atribuir un carácter de sacralidad a su rectitud y a su sentido de la justicia.

Un auténtico testimonio de fe católica

Sobre la tumba de Boecio en la cripta de San Pedro en el Cielo de Oro, en Pavía, hay un antiguo epitafio atribuido tradicionalmente a Gerberto de Aurillac (940/950-1003):

En este pequeño sarcófago yace el gran Boecio,
un hombre tan admirable, que la Sabiduría
adornó como predilecto entre todos sus alumnos;
el mismo Dios le confirió gloria sublime.
Elevado al consulado con sus dos hijos
fue admirado como el brillante espejo de Roma.
Sus enseñanzas se difundieron por toda Europa.
¡Oh!, cuán ilustre fue por mérito y por ingenio.
Para nosotros tradujo del griego el arte de la Lógica,
ilustrándola con la doble luz del comentario
y, aún más, nos educó con la armonía de la Música.
Ofreció un auténtico testimonio de la Fe Católica.
Él, que, denunciado ante el inicuo rey Teodorico,
pasó su vejez exiliado en Pavía,
donde, consolando su tristeza, nos dejó
un pequeño libro de sus consolaciones.
Al final, golpeado por la espada, salió de esta vida.

La apología de Boecio en la Consolatio

“ ¡Cuántas veces me enfrenté a Conigasto, que se lanzaba al asalto de los bienes de los débiles! ¡Cuántas veces impedí que Triquila, prefecto de la casa real, realizase la injusticia planeada o incluso ya cometida! ¡Cuántas veces, arriesgando mi autoridad, protegí a muchos infelices a quienes la avaricia siempre impune de los bárbaros vejaba con infinitas calumnias! Pero nadie me desvió jamás de la justicia para inducirme a la injusticia. No he sufrido menos que las víctimas al ver que las fortunas de los provincianos fueron arruinadas, ya fuera por hurtos privados o por tributos públicos. Cuando, durante una dura hambruna, se impuso una pesada e injustificada requisa que habría reducido a la miseria a la provincia de Campania, emprendí, en beneficio de todos, una batalla contra el prefecto del pretorio, intenté llevarla a conocimiento del rey y conseguí que el impuesto no fuese establecido. Arranqué al antiguo cónsul Paulino, cuyas riquezas ya estaban siendo devoradas por el ansia de los voraces palaciegos, de sus ávidas fauces. Con el fin de que el antiguo cónsul Albino no sufriese una condena por una acusación amañada, me expuse al odio de su delator, Cipriano. ¿No te parece que ya he acumulado sobre mí suficiente hostilidad? Habría tenido que ser más cauto con los demás, yo que, por amor a la justicia, no obtuve ningún apoyo que me garantizara seguridad ante los cortesanos.

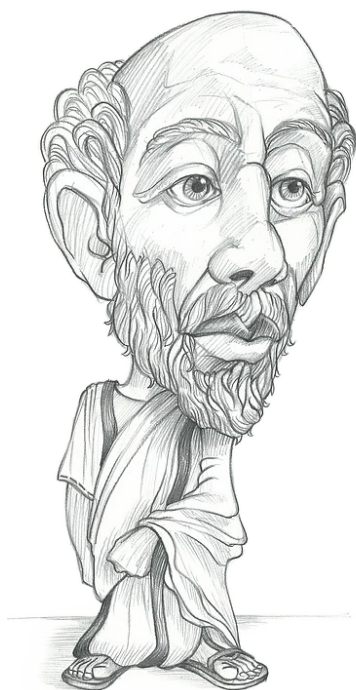
En cambio, ¿qué acusadores me han atacado?

Uno de ellos, Basilio, ya destituido del servicio del rey, se vio obligado a denunciarme ante su necesidad de dinero. Opilión y Gaudencio, condenados al exilio por sus innumerables y variadas estafas, no aceptaron esa acusación y buscaron protección en lugar sagrado. Cuando el rey lo supo, estableció que si no habían dejado Rávena antes de la fecha fijada, serían expulsados con una marca de infamia en la frente. ¿Qué recurso podían usar ante tal severidad? Sin embargo, aquel día me denunciaron y su acusación fue escuchada. ¡Qué cosas! ¿Lo merecían mis acciones, o quizá fue la precedente condena lo que hizo creíbles a aquellos acusadores? ¿No se avergonzó

así la Fortuna, si no por la condena de un inocente, al menos por la vileza de los acusadores?

Boecio, *De consolatione philosophiae* (C. 1.4.10-19)

Plotino y el neoplatonismo



Plotino, por Nacho García

El neoplatonismo es la última manifestación del platonismo en el mundo antiguo y resume los enfoques que habían surgido en la filosofía griega: elementos pitagóricos, aristotélicos y estoicos confluían en una nueva síntesis que influiría en todo el transcurso del pensamiento cristiano y medieval.

Su figura de mayor relieve es Plotino (205-270 d.C.), cuyas obras fueron publicadas por su discípulo Porfirio (hacia 233-305 d.C.) en sus *Enneadi*, seis libros compuestos cada uno de nueve tratados. Aunque su punto de partida es la multiplicidad de las cosas, Plotino plantea la unidad como su condición indispensable, y, por tanto, lo Uno, pues la multiplicidad sería

impensable sin él.

Para Plotino, lo Uno es infinito, privado de forma y de figura, más allá de cualquier determinación cuantitativa y espacio temporal. Lo Uno es Bien, pero sobre todo es inefable; en otras palabras, lo Uno, lejos de configurarse como argumento de discurso y objeto de ciencia, aparece como lo absolutamente otro, de lo que se puede decir sólo lo que no es (de esta forma, Plotino da inicio a la llamada «teología negativa»).

¿Pero cómo puede lo Uno, perfecto y autosuficiente, dar vida a todo lo que existe? Para explicar cómo sucede la derivación de los muchos a partir del Uno, Plotino recurre a los conceptos de «irradiación» y «emanación». El proceso de emanación del mundo desde el Uno se concreta, según Plotino, en una serie de hipóstasis, es decir, de realidades subsistentes *per se*. La primera hipóstasis es el propio Uno, concebido como una realidad que es potencia de todas las cosas que irradian de Él. La segunda

hipóstasis es el Intelecto, que surge de una contemplación de lo Uno, pero que implica ya un desdoblamiento entre sujeto pensante y sujeto pensado. La tercera hipóstasis es el Alma.

La relación entre las tres hipóstasis viene simbolizada por el sol, la luz y la luna. El mundo corpóreo, que deriva del alma, implica también, por su formación, otro principio, la materia, que se encuentra en el extremo inferior de la escala, en cuya cumbre está Dios. Esta es la oscuridad que comienza allí donde termina la luz. El punto crucial es el hombre, que, hecho de alma y cuerpo, siente el deseo de volver a la condición en la cual subsiste el alma antes de su «caída» en el cuerpo.

Según Plotino, el retorno al Uno es un itinerario que el hombre puede comenzar a recorrer sólo mediante el retorno a sí mismo y el abandono de las cosas externas. Tal recorrido de liberación de toda relación de dependencia respecto al cuerpo está subdividido en varias etapas, pero el hombre sólo puede llegar al Uno a través del éxtasis, es decir, por medio de una identificación suprrracional con lo Uno.

La biblioteca de Boecio y sus obras

La fragmentación política que caracterizaba el Imperio de Occidente del final del mundo antiguo tuvo enormes repercusiones también en el plano cultural, sentando los presupuestos para la formación de una nueva civilización y una nueva literatura, condicionadas, por un lado, por una escasa posibilidad de circulación de la cultura y, por otro, por la necesidad de tener en cuenta una realidad bastante alejada de las pretensiones de universalidad del Imperio romano. Además, las nuevas entidades estatales imponían tradiciones culturales distintas, que el patrimonio clásico no podía ignorar.

A la vez, con la caída y disolución del Imperio romano y la centralidad creciente de la Iglesia como heredera de todo un universo cultural, se plantea el problema de mantener una continuidad con el pensamiento grecorromano. Por tanto, para trazar un perfil del primer desarrollo de la filosofía medieval, debemos partir de la relación que el pensamiento cristiano intentó instaurar con el mundo clásico y la filosofía antigua.

Boecio era el representante de una aristocracia romana senatorial que creía posible una concordancia, un acuerdo, entre la tradición clásica antigua y la cristiana, y tenía el propósito de dar a conocer a los latinos la cultura y la filosofía griegas en una época en la que quienes estaban en condiciones de comprender esa lengua eran pocos y la cifra iba en descenso.

Gracias a la educación recibida en la casa de Símaco, en el curso de sus estudios Boecio tuvo ocasión de profundizar en cuatro diferentes tradiciones de pensamiento: el neoplatonismo griego, los escritos filosóficos latinos, la literatura cristiana griega y la patrística.

Entre ellas, el neoplatonismo fue la fuente que contribuyó en mayor medida a formar su pensamiento: además de conocer las obras de Plotino, Porfirio y Proclo, dominaba los textos más recientes del neoplatonismo griego y, por tanto, de sus elaboraciones en las escuelas de Atenas y Alejandría.

En comparación con la tradición griega, la filosofía romana no tenía la misma riqueza y sistematicidad. No obstante, los escritos filosóficos latinos tuvieron un papel relevante para Boecio, dado el precedente que suponía para

su carrera como escritor y traductor. Sobre todo, Cicerón representaba un modelo de referencia por haber asumido altos cargos públicos y por haber trabajado en la redacción de textos filosóficos marcados por el pensamiento griego. Además, entre las fuentes de Boecio no falta una larga biblioteca de literatura teológica en latín: conocía bien la obra de San Agustín, como se desprende con claridad de la lectura de sus breves tratados teológicos.

La producción boeciana se extiende, como es fácil constatar, sobre una gran variedad de temas y revela intereses culturales múltiples y heterogéneos, que ahora trataremos de analizar. Esto no significa que el Corpus de sus obras se considere como un sótano desordenado donde almacenar y volver a encontrar los objetos más insólitos; cada argumento y cada traducción se injertan en un mosaico preciso, cuyas teselas tienen entidad por sí solas y forman parte de un proyecto cultural uniforme.

Boecio tenía el proyecto de afrontar de manera sistemática las diversas ramas del saber antiguo, y gracias a esta intención podemos subdividir los textos que nos han llegado —y los que no nos han llegado— en cuatro grupos principales; son los textos dedicados a las artes del *quadrivio*: las traducciones, los comentarios y los manuales de lógica y retórica, cinco breves textos teológicos y la *Consolatio*.

La primera fase de la actividad de Boecio está caracterizada por los estudios matemáticos. Su primer tratado, *De institutione arithmetica*, está datado en torno a 505. La obra se basa en los escritos de Nicómaco de Gerasa, un filósofo platónico y pitagórico que vivió entre los siglos I y II. Boecio retoma allí la doctrina platónica, según la cual la matemática permite al hombre alejarse de las impresiones de los sentidos para llegar a una comprensión superior de la realidad.

Puede decirse algo similar sobre *De institutione musica*, inspirado en los *Eementos armónicos* de Tolomeo. Boecio escribió además un tratado de geometría, basado en los *Eementos de geometría* de Euclides, y un tratado de astronomía, también de carácter tolemaico. Estas obras se han perdido. Aritmética, geometría, astronomía y música han estado desde hace mucho tiempo interrelacionadas, en cuanto estaban consideradas temas matemáticos y, por tanto, agrupadas en la enseñanza. Boecio fue el primero en acuñar el término *quadrivio* (literalmente, una senda que se divide en cuatro) para captar la relación entre las cuatro cuestiones matemáticas. Se trata de vías, de

sendas, porque, en palabras de Boecio, conducen «de los sentidos a los planos más ciertos del intelecto». Se trata de caminos que llevan al conocimiento.

Posteriormente, Boecio se acercó a la filosofía de Aristóteles y tradujo la *Isagoge* («introducción» a la lógica), escrita por el filósofo griego Porfirio (siglo III). La traducción de la *Isagoge* formaba parte del propósito boeciano de traducir y comentar en latín todas las obras de Aristóteles y Platón. Resulta difícil decir si un proyecto tan vasto quedó inconcluso por el violento fin de la vida de Boecio, o bien porque el final de la obra fue eliminado. En cualquier caso, consiguió terminar la traducción y el comentario de las *Categorías* de Aristóteles, la traducción y el comentario de los *Analíticos*, un tratado *Sobre los silogismos categóricos* y uno *Sobre los silogismos hipotéticos*, así como la traducción y el comentario de los *Topica* de Aristóteles y de los *Topica* de Cicerón.

De carácter y estilo diferentes son los *Opuscula theologica*, cinco tratados teológicos que muestran la aplicación de la filosofía a la religión cristiana. En ellos, Boecio aborda con método racional las cuestiones teológicas planteadas por las Escrituras y por los dogmas cristianos para enfrentarse a las herejías. Para concluir esta reseña bibliográfica, nos queda hablar de *De consolazione philosophiae*, compuesta —como se ha visto— en los meses que el pensador pasó en prisión. En las páginas de este texto, la Filosofía se aparece a Boecio e inicia con él una larga conversación para consolarlo, pasando revista temas a como la Fortuna, la presencia del mal en el mundo, el libre albedrío o la providencia divina.

El tratado sobre los principios de la música resulta muy interesante, porque revela con claridad el enfoque filosófico que Boecio, con formas y características diferentes, mantendrá de manera constante en sus obras. Según el filósofo, el estudio de la música permite observar la compenetración del elemento físico con el elemento intelectual. Boecio distingue tres tipos de música: *musica mundana*, *musica humana* y *musica instrumentis*. Antes de examinar esta división tripartita, a primera vista poco intuitiva, hay que subrayar que, en todos y cada uno de los tres casos, lo que se estudia son las relaciones armónicas. Esto se aplica del mismo modo a la relación entre cuerpo y alma, a los movimientos celestes, al transcurso de las estaciones o al sonido de la cítara. Según este principio de orden, de relaciones mutuas, proporciones y graduaciones entre microcosmos y macrocosmos, Boecio sitúa los fundamentos de su reflexión filosófica, un pensamiento basado en los

diversos grados del conocimiento y en el ascenso hacia él en la búsqueda de relaciones armónicas.

Casiodoro

Nacido en Squillace, Calabria, en torno a 490, Flavio Magno Aurelio Casiodoro fue uno de los funcionarios de la corte de Teodorico, donde llegó a ocupar los más altos cargos de la administración. A la muerte del rey godo (526), permaneció en la corte de su nieto y sucesor, Alarico, para alejarse después, en 537. Tras un período en Roma y Constantinopla, se retiró a Squillace, se dedicó al estudio y fundó un monasterio, Vivarium. Murió en 583, tras una intensa actividad intelectual que mantuvo incluso en sus últimos años de vida.

En Squillace concibió los dos libros que componen las *Institutiones divinarum et humanarum litterarum*, un manual introductorio, de carácter enciclopédico, sobre las artes liberales y el estudio de la Biblia. La obra fue una de las más célebres de la Alta Edad Media y, en ella, Casiodoro valora la cultura pagana como fundamento necesario para entender el sentido de las Escrituras. Se trata de un concepto de la filosofía y de la sabiduría como herramientas para llegar a un progresivo acercamiento a Dios. Por lo tanto, la reducción de las artes y de todas las disciplinas a la filosofía se convierte, en el contexto cristiano, en una reducción de la propia filosofía a la exégesis de la Sagrada Escritura.



Casiodoro. Ilustración extraída de un manuscrito del siglo XII.

Las relaciones armónicas de la filosofía

El arte de traducir

En el período que transcurre entre los siglos V y VI d. C., el mundo antiguo se apresta a ser arrinconado de forma definitiva después de una larga crisis que ya se ha convertido en irreversible, y son numerosos los eruditos que emprenden una obra de traducción y de preservación de la cultura filosófica griega, preparando el paso a la cultura cristiana de la Edad Media.

¿Qué diferencia a estas traducciones de las que se realizaron en los siglos precedentes? ¿Cuáles son las motivaciones que impulsan a muchos intelectuales, entre ellos Boecio —o quizá mejor decir sobre todo Boecio—, a emprender con dedicación esta tarea?

Las razones son esencialmente dos, y en muchos casos convergen: de un lado existe el objetivo de insertar en la cultura filosófica latina, notoriamente escasa de grandes sistemas especulativos, la riqueza del pensamiento griego (en particular, de sus dos máximos exponentes, Platón y Aristóteles); del otro, está la voluntad de identificar y perfeccionar los instrumentos para la interpretación de la doctrina cristiana. Es importante tener en cuenta que estas dos corrientes no constituían hipótesis alternativas o en conflicto. La tradición patrística, griega y latina, había utilizado ampliamente las doctrinas filosóficas griegas; sobre todo se había inscrito en los ideales de la nueva filosofía cristiana las tradiciones platónica y neoplatónica, entendidas como reflexión sobre la Sagrada Escritura, como comentario y exégesis, y también Orígenes y San Agustín habían confirmado que fuese lícito el uso de las disciplinas profanas en el ámbito del estudio de los textos sagrados. La oportunidad de utilizar las disciplinas transmitidas por la cultura grecorromana para la interpretación bíblica había sido impulsada especialmente por San Agustín, según el cual

no sólo no debemos temer lo que han dicho los filósofos antiguos, sobre todo los platónicos, cuando sus escritos son verdaderos y conformes con nuestra fe, sino que debemos arrebatárselos como a injustos poseedores.

Se contempla la tradición filosófica grecorromana como si se tratara de vestimentas y hábitos preciosos que deben heredarse y mantenerse, siempre que se la convierta a un uso cristiano:

¿No hicieron esto muchos buenos fieles cristianos? ¿Cuánto oro y cuánta plata y cuántas bellas vestiduras llevaron fuera de Egipto Cipriano, tan adorable doctor y beatísimo mártir, y Lactancio y Victorino e Hilario de Poitiers, por no hablar de mis contemporáneos? ¿Cuántos innumerables padres griegos hicieron lo mismo? El primero que así obró fue Moisés, fiel al Señor, del cual se sabe que fue erudito e instruido en todas las ramas de la sabiduría egipcia.

Por lo que respecta al proyecto de introducir el *logos* griego en el universo lingüístico latino, la historia de Roma no carece de ejemplos y testimonios ilustres, pero durante toda la Antigüedad la filosofía permaneció casi completamente escrita en griego, con bien pocas excepciones: las obras de Cicerón (106-43 a. C.), Varrón (116-27 a. C.) y Lucrecio (94-50 a. C.) representan, probablemente, los ejemplos de mayor relieve. No es casualidad que los tres autores mencionados se formaran y vivieran en otra época de convulsas transformaciones políticas, sociales y culturales, la que tradicionalmente se denomina «época de César». Frente al derrumbamiento de las instituciones republicanas y el triunfo de la violencia, los valores romanos de la edad arcaica, ejemplificados por la entrega a la patria y a la abnegación, resultan debilitados de forma irrevocable. Los romanos, entonces, se aproximaron con mayor interés al patrimonio filosófico griego, en particular al epicureismo y al estoicismo, para buscar respuestas a sus dudas e instrumentos para comprender lo que estaba sucediendo. Por otra parte, los resultados obtenidos por esos tres gigantes —Cicerón, Lucrecio y Varrón— resultaron ser, a fin de cuentas, modestos, especialmente si tenemos en cuenta las transformaciones a las que se enfrentó la filosofía griega entre los siglos II y III d. C.: las enseñanzas helenistas de los epicúreos y estoicos fueron barridas y sustituidas por una interpretación convergente del platonismo y el aristotelismo, que consideraba a Platón la autoridad indiscutible y recurría a Aristóteles para los temas no analizados por el primero. En consecuencia, el estagirita se convirtió en la referencia imprescindible para el que intentaba aproximarse al estudio de la lógica, superando la reflexión estoica del mismo tema, lo que la condenó a ser rápidamente olvidada.

La primera fase de la actividad de Boecio ya tiene claros los fines a los que apunta y las numerosas traducciones, junto con los amplios comentarios, son el primer bloque de su vasto proyecto cultural y filosófico: de hecho, el programa de Boecio retomaba un ideal cultural y pedagógico típico del final del mundo antiguo, es decir, de una cultura enciclopédica —fundada sobre las artes— y puesta al servicio de la filosofía.

En el comentario al *De interpretatione* de Aristóteles, Boecio expresa con claridad sus intenciones:

Me propongo traducir a la lengua de Roma todas las obras de Aristóteles, para dar a conocer metódicamente e ilustrar con comentarios explicativos todo lo que Aristóteles ha escrito sobre el difícil arte de la lógica, sobre el arduo tema de la experiencia moral y sobre la comprensión de las verdades físicas. Además, traduciré al latín y comentaré todos los diálogos de Platón. Realizado este trabajo, no dejaré de demostrar la concordancia de las doctrinas aristotélicas y platónicas, que no están en completa contradicción, como muchos piensan, sino que concuerdan en la mayor parte de los casos y justamente en los mayores problemas filosóficos.

¿Tuvo, efectivamente, éxito el programa de traducción de los grandes clásicos a cargo de Boecio y otros autores? ¿Qué textos aristotélicos y platónicos llegaron verdaderamente a la Alta Edad Media?

A través de los textos de los grandes maestros platónicos y neoplatónicos, la Edad Media conocerá directamente la primera parte del *Timeo*, y a partir del siglo XII el *Fedón*. Sin embargo, la influencia de Platón se extendió por la presencia de las ideas neoplatónicas de los primeros pensadores cristianos y por medio de dos obras de comentario escritas al final de la Antigüedad: por un lado, el comentario de Calcidio al *Timeo* y, por otro, el de Macrobio al *Somnium Scipionis*, célebre pasaje contenido en el *De re publica* de Cicerón. En cambio, la recepción de Aristóteles estuvo condicionada enormemente por la actividad de traducción. En la Alta Edad Media no se disponía ni de la *Metafísica* ni de la *Física* o de *De anima*. Y si los grandes tratados científicos aristotélicos fueron leídos entre los siglos XII y XIII gracias a las versiones y al influjo árabe, se conoció el *Organon* a través de las traducciones de Mario Victorino y de Boecio. Por otra parte, los comentarios más influyentes fueron la *Isagoge* de Porfirio y el comentario a los *Segundos analíticos* de Alejandro de Afrodisia.

Hoy en día, no es posible establecer hasta qué punto logró Boecio cumplir el amplio programa que se había propuesto, ya que se han perdido totalmente las traducciones de Platón, mientras que de Aristóteles nos quedan sólo las

versiones comentadas de las *Categoriae* y el *De Interpretatione*, así como las versiones sin comentario de las otras obras del *Organon*. Lo que Boecio consiguió completar realmente fue mucho menos, pero no por ello debe subestimarse su obra. Él partió, en su propósito, de la traducción del *Organon*, del que la *Isagoge* de Porfirio se había convertido en un complemento indispensable. Del texto de Porfirio y del *De interpretatione* — tratado contenido en el *Organon* aristotélico y que versa sobre la relación entre lenguaje y lógica— produjo dos amplios comentarios. Después de haberse dedicado a la redacción de algunas glosas sobre la *Física* de Aristóteles, Boecio consiguió completar la traducción y el comentario a los *Analíticos* y a los *Tópicos* del estagirita y un comentario a los *Tópicos* de Cicerón. El trabajo de traductor y el de exégeta, por tanto, avanzaron de la mano. Se trata de tareas complementarias pero que no deben confundirse entre sí.

Más allá de la necesidad de traducir los textos de Platón y Aristóteles al latín, las líneas generales del proyecto de Boecio coincidían completamente con los objetivos de las escuelas neoplatónicas. Ya desde los tiempos de Porfirio (233/234-305), la enseñanza de la filosofía había estado basada en el comentario a los grandes textos del pasado, y pocos de los comentaristas neoplatónicos que han llegado hasta nosotros denotan una gran originalidad; los autores se preocupaban, sobre todo, de hacer avanzar la tradición de su propia escuela, recapitulando y repitiendo lo que habían aprendido de sus maestros. La obra de Ammonio de Hermia (440-523), en este sentido, ofrece un cuadro significativo de cómo se transmitió el material de estudio a las generaciones sucesivas. Los comentarios que están en nuestro poder son transcripciones de sus lecciones que hicieron sus discípulos: tres de los comentarios fueron publicados bajo el nombre de Ammonio, mientras que ocho de ellos llevan la firma de sus alumnos, Asclepio y Filópono. La única excepción, el único comentario escrito verdaderamente por Ammonio, se basa en gran parte en las enseñanzas orales de su maestro, Proclo (412-485). La obra de Boecio no se aleja mucho de esta metodología, pero mantiene diversos motivos de originalidad e interés.

En los *Dialogi in Isagogen Porphyrii*, Boecio está en compañía de su amigo Fabio, con el que, estando los dos despiertos por una tempestad, emprende una conversación sobre la utilidad de los comentarios, es decir, si sirven efectivamente de ayuda para ilustrar los puntos más complejos de las diversas doctrinas filosóficas. En el debate (que calca la estructura de los

diálogos platónicos), Boecio afirma que la filosofía es esa ciencia que procede de la sabiduría de Dios y vuelve a conducir a Dios mismo, iluminando y purificando el recorrido con la luz de la verdad.

Es este doble movimiento el que guía a Boecio en su proyecto cultural y el que da sentido a las muchas traducciones y compendios. Se trata de un intento de clarificación, de profundización, de ascenso hacia la verdad de las cosas. Como traductor, Boecio fue extremadamente literal, pues proponía una traducción palabra por palabra e intentaba también mantener intacto el orden de los términos o de las partículas.

Su traducción al latín resultaba, pues, forzada, cuando no abiertamente incorrecta en cuanto a la sintaxis. Esta literalidad extrema era claramente intencionada —basta con recorrer las páginas de la *Consolatio* para encontrarse con su afectación expresiva— y debida a la voluntad de mantener, en lo posible, la interpretación separada del texto original, aunque ello significase comprometer la elegancia estilística del texto latino. En la medida de lo posible, intentó hallar el mejor modo de traducir el significado de los términos griegos, y pretendía incluso mantener el orden de cada palabra dentro de la frase. Así, para saber cómo interpretar el texto, el lector debía consultar los comentarios.

Boecio deseaba ser un fiel intérprete y también un exégeta cuidadoso y en el mundo de finales de la Antigüedad existía una larga tradición de exégesis textual con la que formarse y apoyarse para la tarea que se había propuesto. De hecho, en el mundo griego, la exégesis homérica se basaba en una tradición consolidada y lo mismo ocurría con los grandes textos filosóficos. Además, el instrumento exegetico ya se había aplicado a las Sagradas Escrituras, aunque no haya testimonios claros que atestigüen la influencia de la exégesis bíblica sobre el enfoque boeciano.

En conclusión, según Boecio, ¿qué distingue a un buen traductor de uno malo?, ¿qué significa «traducir» y qué comporta una traducción?

«Traducir» proviene del latín *traducere*, ‘hacer pasar desde’ (en donde *trans* significa ‘más allá’ y *ducere*, ‘conducir’). «Traducción» indica, pues, la operación o actividad de traducir un texto escrito, o también oral, de una lengua a otra, pero también —en un sentido más amplio— «conducir» de un

lugar a otro. En el caso de Boecio, conducir de un grado de conocimiento a otro, de una época a otra.

Boecio no es un autor muy leído hoy, y ello se debe a que es considerado un filósofo que carece de una originalidad particular. Más bien, es visto como el canal, o el conducto, a través del que se han transmitido a la Edad Media las ideas antiguas. Este prejuicio no sólo ignora la meticulosidad y la sofisticación de sus especulaciones, o la profundidad que la *Consolación* atribuye a todo el corpus de las obras boecianas, sino que, al mismo tiempo, impide comprender qué implicaciones están estrechamente vinculadas a una traducción.

«Traducir es traicionar», suele repetirse. La traducción no sólo comporta una transposición lingüística de una cultura a otra, sino también una adaptación de los conceptos y contenidos anteriores a nuevos contextos. Las traducciones están relacionadas con temas de fondo del pensamiento boeciano y han resultado estar estrechamente enraizadas en su formación cultural, así como en su proyecto filosófico. Las traducciones y comentarios a los grandes filósofos griegos no constituyen un artificio al que el autor recurra para expresarse; no constituyen, de hecho, una fase secundaria o preliminar a su verdadera y propia escritura, y si bien es verdad que no proponen novedades especulativas sustanciales, conforman y sugieren nuevas perspectivas de reflexión que volver a tomar como punto de partida.

Las traducciones de Porfirio



Porfirio (c. 233-305), de origen fenicio, fue discípulo de Plotino.

El método interpretativo adoptado por Porfirio en la traducción de las *Categorías* de Aristóteles representa, probablemente, la contribución más importante que ofreció su reflexión. Las *Categorías* proponen una clasificación cuatripartita de todos los objetos existentes en: sustancias universales, sustancias particulares, accidentes universales y accidentes particulares; de ahí Aristóteles define nuevas tipologías de accidentes (particulares y universales) —la cantidad, la cualidad, la relación, el lugar, el tiempo, la posición, la acción y la pasión— que, junto con la sustancia, componen las diez categorías. En su discusión sobre la sustancia, Aristóteles aclara que los universales son ontológicamente posteriores a los particulares, aparentemente en neta oposición con la postura platónica.

Porfirio, en abierta contradicción con su maestro Plotino, introduce las *Categorías* en el proyecto neoplatónico atribuyéndoles un papel totalmente secundario, con un texto que se hará imprescindible: la *Isagoge*. Será a continuación absorbido por el texto del *Organon* como introducción general a la lógica. El planteamiento de Porfirio presenta una mayor influencia aristotélica que la doctrina plotiniana, pero esto no invalida el intento realizado a lo largo de toda su vasta producción de atenuar la oposición entre Platón y Aristóteles.

El *Organon* de Aristóteles

De Aristóteles no nos han llegado todas las obras. De algunas sólo tenemos noticia a través de fuentes indirectas. De otras sólo disponemos de algunos fragmentos. La gran parte de los textos disponibles corresponde, en cualquier caso, a la transcripción de las lecciones que Aristóteles dio primero en la Academia y después en el Liceo. Se trata, así pues, de instrumentos de estudio para uso interno, que permanecieron inéditos durante la vida del filósofo.

La clasificación de las obras como las conocemos —es decir, con la subdivisión de los textos en escritos de lógica, física, metafísica, ética y política, arte— es obra de Andrónico de Rodas, que entre los años 40 y 20 a. C. realizó en Roma la edición de los tratados aristotélicos. Andrónico reagrupó bajo un mismo título los textos dedicados a un mismo argumento, con lo que generó distintas obras a partir de un contenido unitario. Bajo el nombre de *Organon*, 'instrumento', recopila los escritos de lógica, es decir, los textos que afrontaban los procedimientos lógico-lingüísticos mediante los que las diversas disciplinas conocen sus materias de estudio. El *Organon* comprende en su interior las *Categoriae*, el *De interpretatione*, la *Analytica priora*, la *Analytica posteriora*, los *Topica* y el *De sophisticis elenchis*.

En pág. siguiente. Boecio. Ilustración extraída de un manuscrito del *De institutione musica* del siglo XII.



Los acordes musicales

El *De institutione musica* (500-507) es el único tratado musical compuesto en época tardorromana que nos ha llegado. La obra está dividida en cinco libros (de los que el último está incompleto) y expone las teorías clásicas de Pitágoras, de la escuela platónica y postplatónica, así como de Tolomeo, sobre la música. Boecio proporciona una visión de conjunto que describe sus puntos básicos, de manera que recoge y unifica tradiciones diferentes. El sincretismo que se halla en sus páginas, o sea, la convergencia y la contaminación que se producen entre varias doctrinas filosóficas, contribuyó al éxito del libro en los siglos sucesivos, cuando se convirtió en el punto de partida para toda la tratadística medieval y renacentista sobre la música, lo cual elevó a Boecio a una posición de máxima autoridad. Sin embargo, el pequeño volumen posee por sí motivos originales de gran interés incluso para el lector de hoy: si bien Boecio sigue la enseñanza de los grandes maestros de la Antigüedad —sostiene que «la música no sólo va unida a la especulación, sino también a la moralidad»—, amplía el concepto pitagórico de música como mera relación entre los números, y descubre una correspondencia entre música interior y música exterior, entre microcosmos y macrocosmos, basada en una relación de reciprocidad y analogía.

Antes de introducir los temas del tratado, es importante comprender qué papel desempeña la música en el proyecto cultural de Boecio. ¿Cómo es que a la edad de veinte años decidió dedicarse a este campo de investigación? ¿Qué relación tiene la música con la filosofía? Para responder a estas preguntas debemos acudir a otro texto de Boecio que, en cambio, se ocupa de los principios de la aritmética.

En el prefacio de la *Institutio arithmetica*, Boecio afirma que para llegar a la verdadera sabiduría, que sólo garantiza la filosofía, es necesario dominar los campos preliminares del conocimiento, es decir, las artes del *quadrivio*. ¿Cuáles son estas artes y en qué consiste exactamente su papel preparatorio?

El *quadrivio* se compone de aritmética, geometría, astronomía y —precisamente— música; el término, introducido en latín por el mismo Boecio, deriva probablemente de Nicómaco de Gerasa, que afirmaba que eran

«cuatro» las vías para examinar de forma exhaustiva los números y su esencia. Boecio estaba convencido de que quienquiera que pasase por alto estas disciplinas nunca llegaría a acceder a las enseñanzas superiores de la filosofía. En otras palabras, el fin de la educación es siempre la filosofía, pero el sendero que conduce a ella pasa necesariamente por las ciencias matemáticas y, por tanto, por la música. El mismo Nicómaco, con una expresión de gran eficacia, sostenía que las artes del *quadrivio* tenían un carácter exclusivamente secundario, ya que ejercían de puentes, de escalones, que conducían de lo sensible a lo inteligible. La matemática y la música preparan la mente para separarse de la realidad sensorial, porque, si bien es innegable que todas nuestras percepciones están unidas al mundo físico, ello no quita que la razón no pueda llevar a error. El enfoque de Boecio de la aritmética y de las otras artes del *quadrivio* se basa en la abstracción más que estar dirigido a proporcionar instrumentos para el cálculo: la matemática, la geometría, la astronomía y la música son el primer paso para liberar al espíritu de la materia, y es esta forma de emancipación que ofrecen las artes del *quadrivio* a quien se dispone a recorrer el camino de la filosofía, la que Dante elogia en el décimo canto del *Paraíso*, cuando muestra a Boecio en la primera corona de los doce espíritus en los que está presente también Santo Tomás de Aquino:

De ver el bien supremo mucho se recrea
el alma santa, que el mundo falaz
manifiesta a quien bien la escucha.
El cuerpo del que fue separada yace
allá en el Cielo de Oro; y del martirio
y del exilio a esta paz vino.

Se compara el recorrido que espera al alma hacia el conocimiento con un camino que sube de las tinieblas a la luz, una procesión alentada y favorecida por las artes matemáticas del *quadrivio*, que, por tanto, asumen un valor catártico, de purificación. Esta dimensión ética del aprendizaje de las artes liberales representa un punto decisivo, y vale todavía más para la música, ya que su valor ético supera al de las otras disciplinas. La música, de hecho, en cuanto materia matemática, contribuye a la educación de la razón y del intelecto, ayudándonos a despejar los errores de la realidad sensible; pero posee todavía una segunda dimensión ética: siendo partícipe de toda experiencia y circunstancia de nuestra vida, la música ejerce sobre nosotros una influencia potente, inspirando el estado de ánimo y, sobre todo, elevando o degradando las costumbres y la vida, «ya que, como se comporta la

sensación del cuerpo, así también las impresiones del corazón son excitadas por los movimientos». Por lo demás, los antiguos evitaban el llanto con el sonido de la flauta y

quien no puede cantar suavemente, sin embargo, canta para sí cualquier cosa, no porque lo que canta le proporcione algún placer, sino porque, sacando del alma una cierta dulzura interna, de cualquier forma que la saque, en ella se complace. ¿Y no es a todos conocido el hecho de que en la guerra los ánimos se inflaman al sonido de las trompas? Y si es verosímil que sea posible ser conducido desde una tranquila condición del ánimo al furor y la ira, no hay duda de que una más tranquila modulación pueda limitar la ira o la excesiva pasión de una mente convulsa.

No podemos prescindir de la música, pero ¿de qué trata realmente el texto de Boecio? ¿Qué entiende por el término «música»? ¿Está hablando de algo muy diferente de las sinfonías clásicas o de las canciones pop, en las que nos hace pensar de inmediato?

Boecio establece una triple clasificación de la música: tendremos, pues, la *música mundana*, la *musica humana* y la *musica instrumentalis*. ¿A qué corresponde esta diferenciación? La *musica, mundana*, la primera en las preferencias de Boecio, hace referencia esencialmente a la armonía cósmica, el ritmo del universo, que se manifiesta en el movimiento de los cuerpos celestes, en la unión de los cuatro elementos que componen las realidades corpóreas y en el alternarse del ciclo de las estaciones. ¿Cómo es que no conseguimos percibir el sonido? Boecio considera la pregunta como un factor secundario, y piensa que se debe a la imperfección de la naturaleza humana, incapaz de captar en su plenitud la armonía cósmica. A lo largo de los siglos, los músicos han debatido si los planetas producían música durante el recorrido de su órbita, y la imagen de la música de las esferas celestes recorre varias veces el *Convivio* y la *Divina comedia*:

Cuando la rotación que Tú eternizas
al desearte, atrajo mi atención
con la armonía que atemperas y repartes,
pareciome entonces tan inflamado el cielo
con la llama del sol, que lluvia o río
jamás hicieron un lago tan extenso.

O en las obras dramáticas de Shakespeare, como en *El mercader de Venecia* (acto V, escena 1):

No hay hay ni el más pequeño de esos astros que contemplas que con sus movimientos no produzca una angelical melodía que concierte siempre con los querubines de celestes ojos.

Esta armonía del mundo físico, por la inescindible conexión existente entre el macrocosmos y el microcosmos, se refleja también en el mundo humano. Se tiene así la «música humana», que es perceptible en la interioridad del espíritu con un acto de introspección y consiste en la armonía del alma con el cuerpo y en la estructura unitaria de las diversas partes del cuerpo mismo. Pero si la música del mundo es estable y no puede ser turbada por ningún desequilibrio, porque está fundada sobre el orden metafísico del universo, la humana, en cambio, estando el hombre compuesto de racionalidad y de irracionalidad, que perciben la realidad de modo completamente diferente, está sujeta inevitablemente a la mutación y a la inestabilidad. Qué sea la música humana, escribe Boecio, es fácil de comprender si cada uno vuelve la mirada dentro de sí: la música sobrepasa el fenómeno físico, y de instrumento de la filosofía se convierte en acto de autoconsciencia, anticipando uno de los temas principales de la *Consolatio*. Las partes finales del tratado que describen la música humana y cósmica se perdieron antes del Medievo, y lo que queda de la primera parte es más bien fragmentario. Boecio considera que la música alegra naturalmente a los seres humanos y liga esta observación a la visión de Platón, para quien el ánima del mundo está estructurada según intervalos musicales. Platón es también citado como autoridad al hablar sobre el poder de la música de tener un efecto sobre el estado de ánimo y los comportamientos de las personas.

La última de la clasificación, la *musica instrumentalis*, corresponde a la música como suele entenderse en la vida diaria, compuesta con instrumentos de viento o de cuerda, con el piano o el canto. A lo largo de la investigación se deja ver, con bastante claridad, una valoración negativa de la música instrumental por parte de Boecio, en cuanto —como en todo ámbito— también en la música existe la razón que concibe y proyecta según el conocimiento y la mano que le sigue; la mano no puede actuar si no está dirigida por la razón, mientras que la especulación intelectual es independiente y autónoma respecto a una realización práctica. Sólo quien tiene una relación intelectual con la música es *musicus*, ‘músico’, en cuanto «ha adquirido la ciencia del canto con razón, sin sufrir la esclavitud de la práctica y con la guía de la especulación [...] y posee la facultad de juzgar los modos, ritmos y géneros del cántico y de las odas de los poetas»; quien tiene con la música una relación material extraerá, en su lugar, su nombre de los instrumentos que utiliza, de modo que tendremos un pianista, un violoncelista, un baterista y así sucesivamente. Al mismo tiempo, Boecio, aun poniendo el acento en la supremacía de la razón y de la ciencia de la música

respecto a su práctica, y reconociendo la falacia de los sentidos, no excluye el papel de estos últimos para elaborar una ciencia y un juicio de los sonidos, un papel que podríamos equiparar al de los críticos de hoy en día.

Descrita así, la teoría de la música de Boecio parece estar muy cercana a la tradición platónico-pitagórica, y en cambio Aristóteles no parece tener ninguna relevancia aquí. La clasificación tripartita boeciana de la música es de especial importancia, más que por su originalidad, por la perspectiva doctrinal en la que se inscribe: la de colocar las ciencias del *quadrivio*, y en particular la música, en un horizonte metafísico en el que la interioridad del hombre remite a la armonía del universo y, por tanto, a Dios, que rige su equilibrio. Con toda probabilidad, es este el motivo que impulsó a Boecio a elegir el *quadrivio*, y en particular la música, como primer campo de reflexión. ¿Qué comporta esta prioridad que concede a la música? ¿Han realizado la misma elección otros filósofos?

Resulta sorprendente descubrir que un libro no del todo completo sobre la música escrito por un autor en su juventud haya ejercido una influencia tan asombrosa en los siglos futuros. Este aspecto parece, quizá, menos sorprendente si tomamos en consideración ya sea la función ética, ya sea la posición de la música respecto a la filosofía. Y resulta igualmente interesante observar cómo diversos filósofos han realizado un recorrido similar, ocupándose de la música en sus primeras indagaciones especulativas (es suficiente, en este sentido, citar los nombres de San Agustín, con el *De musica*, y el de Descartes, con el *Compendium musicae*).

Antes de pasar a los sucesivos estudios de Boecio, merece la pena señalar una desviación en la reflexión boeciana relativa al papel de la música y su relación con la filosofía. Aunque Boecio no siguió explorando de manera analítica el tema de la música, volvió a discutir el papel de la matemática, involucrando así, si bien indirectamente, a las ciencias musicales; y su postura cambió radicalmente con el paso de los años. A partir de su comentario a la *Isagoge* de Porfirio, Boecio parece acercarse a la postura aristotélica en lo referente al estatus de la matemática y su relación con las otras disciplinas. Todo el sistema aristotélico, como es sabido, divide la filosofía en práctica y teórica, con la ética, la economía y la política de un lado, y la física, la matemática y la metafísica del otro. Las artes matemáticas se convierten en parte de un sistema en el que las funciones éticas cesan de ocupar un papel exclusivamente preparatorio para el conocimiento. Esta nueva posición de la

matemática, y por tanto de la música, en el interior del sistema filosófico aristotélico, produjo en la recepción medieval de la teoría musical de Boecio un reequilibrio entre las fuentes platónicas y la influencia de Aristóteles, haciendo realidad —voluntaria o involuntariamente— esa intención de convergencia entre las dos tradiciones, explicitada por Boecio en más ocasiones.

La educación musical en La República de Platón

“ —¿Y la primacía de la educación musical —dije yo— no se debe, Glaucón, a que nada hay más apto que el ritmo y armonía para introducirse en lo más recóndito del alma y aferrarse tenazmente allí, aportando consigo la gracia y dotando de ella a la persona rectamente educada, pero no a quien no lo esté? ¿Y no será la persona debidamente educada en este aspecto quien con más claridad perciba las deficiencias o defectos en la confección o naturaleza de un objeto y a quien más, y con razón, le desagraden tales deformidades, mientras, en cambio, sabrá alabar lo bueno, recibirlo con gozo y, acogiéndolo en su alma, nutrirse de ello y hacerse un hombre de bien; rechazará, también con motivos, y odiará lo feo ya desde niño, antes aún de ser capaz de razonar; y así, cuando le llegue la razón, la persona así educada la verá venir con más alegría que nadie, reconociéndola como algo familiar?

Platón, *La República*, Libro III

Las sinfonías celestes

“ Y ante todo aquella que es mundana debe observarse especialmente en aquellos fenómenos que se ven en el mismo cielo, en el conjunto de los elementos o en la variedad de las estaciones. ¿Es posible que un organismo del cielo tan veloz se mueva con un curso discreto y silencioso? Aunque ese sonido no llegue a nuestros oídos, y ello ocurre necesariamente por muchas razones, sin embargo, no es posible que un movimiento tan veloz de tantos grandes cuerpos celestes no suscite ningún sonido en absoluto, tanto más por cuanto que los cursos de los astros están unidos especialmente con una conexión tan grande que nada se puede imaginar tan justamente organizado, nada tan compacto. En efecto, algunos suenan más alto y otros más bajo, y todos giran con un impulso tan igual que, a pesar de las diversas desigualdades, resulta de ello un orden estable de movimientos. De modo que en tal giro celeste no puede faltar un orden de modulación establecer.

En realidad, si una cierta armonía no reuniese cuatro variedades de elementos y energías contrarias, ¿cómo podría suceder que concordasen en un solo cuerpo y organismo? Pero toda esta diversidad produce una tal variedad de estaciones y de frutos como para constituir, no obstante, un solo ciclo anual. De donde, si algo de lo que da lugar a tanta variedad a los elementos, lo abolieses con el ánimo y con el pensamiento, todo caería y no conservaría, por decirlo así, nada de armónico. Y así como en las cuerdas graves hay una modulación de voz tal que la gravedad no llega a alcanzar el silencio y en las cuerdas agudas se mantiene una tal medida de agudeza que no se rompan los nervios demasiado tensos por la fineza de la voz, sino que todo queda conforme y conveniente para sí, así también, en la música del mundo, reconocemos que nada puede ser tan excesivo que anule el resto con el propio exceso. Sin embargo, sea lo que esto fuere, o produce sus frutos o ayuda a los otros a producirlos. Puesto que el invierno refrena, la primavera derrite, el estío deseca, el otoño madura y las estaciones recíprocamente, o portan por sí sus frutos o conducen a las otras a producirlos [...].

Boecio, *De institutione musica*

La lógica y la cuestión de los universales

La lógica medieval se caracterizó desde el principio como lógica aristotélica, por cuanto tuvo a Aristóteles como el principal autor de referencia. La recepción de la obra lógica de Aristóteles en la Edad Media puede dividirse en dos fases distintas: la primera en el siglo VI, a través de las traducciones y los comentarios escritos en el período final del mundo antiguo; la segunda, a partir del siglo XII, con la traducción gradual del árabe y del griego de los restantes textos del *Organon*. Desde el punto de vista de su contenido, el estudio de la lógica, que se enseñaba en las escuelas de la Alta Edad Media como parte de la dialéctica, presenta la lógica aristotélica a través de los comentaristas neoplatónicos y contiene, también, algunos problemas derivados de la lógica estoica. De hecho, junto con los problemas típicamente aristotélicos, como los de la correspondencia entre lenguaje y realidad, encontramos también una tendencia a analizar el lenguaje en sentido formal sobre la base de las teorías lógicas de origen estoico. La lógica estoica considera preferentemente a los individuos y la conexión entre los acontecimientos, situando en el centro el principio por el que todo suceso presupone el antecedente y da lugar al siguiente. Por el contrario, el rasgo peculiar de la filosofía aristotélica es la convicción de que un conocimiento más profundo del lenguaje y de los procedimientos lógicos garantiza un acceso privilegiado a la realidad.

Durante los siglos IV y V, los escritos de lógica disponibles no eran muchos, y puede afirmarse que las traducciones de Boecio de las *Categorías* y del tratado *Sobre la interpretación* y sus reelaboraciones de diversas obras sobre lógica y retórica proporcionaron a los filósofos medievales la gran parte de los textos a su disposición, por lo que se convirtieron en el puente entre los lógicos de la Antigüedad y los del Medievo.

Junto con los comentarios, Boecio preparó una serie de manuales de lógica, de los que han sobrevivido cinco, que proporcionaron una introducción a los silogismos categóricos y a los silogismos hipotéticos. Los manuales están datados relativamente tarde en la vida de Boecio: el primero de ellos fue escrito en torno a 513 y los últimos, un año o dos antes de la *Consolación*. De estos textos, los más interesantes son los que se ocupan de

los silogismos hipotéticos y los *loci dialécticos y retóricos*, que se cuentan entre los muy pocos tratados antiguos sobre el tema que han conseguido llegar a nuestras manos.

Además de la traducción de las obras lógicas aristotélicas, Boecio decidió emprender una nueva traducción de la *Isagoge* de Porfirio, a la que añadió la redacción de dos comentarios que ofrecen una interpretación más sistemática del texto porfiriano. Además, teniendo presente tanto la tradición platónica como la estructura aristotélica, introdujo una noción fundamental para la lógica sucesiva, la de concepto (*intellectus*).

El comentario mayor a la *Isagoge* de Boecio está dividido en cinco libros, dedicados a la formulación de cuestiones preliminares de carácter metodológico; al tratamiento del problema de los universales; a la definición y clasificación de los cinco «universales lógicos» porfirianos, es decir, aquellos términos que se pueden atribuir a un sujeto: *genus*, *species*, *differentia*, *proprium* y *accidens*. El género (*genus*) expresa lo que es común con otros seres, como la noción de animal, referida a los hombres, a los osos y a los gatos. La especie (*species*) es un concepto universal, que determina la esencia específica de una pluralidad de sujetos diferenciados numéricamente pero que tienen la misma naturaleza, como el término «hombre».

La diferencia (*differentia*) indica la cualidad distintiva o el elemento que divide a aquellos que pertenecen al mismo género —el ser joven o anciano, por ejemplo— pero también diferencias específicas que cambian sustancialmente al sujeto, como la racionalidad o la irracionalidad. Lo propio (*proprium*), en su acepción más común, indica un atributo intrínseco y conectado necesariamente con la esencia de la que brota.

Para finalizar, el accidente (*accidens*) es el atributo extrínseco y variable, que puede darse o no darse sin que la naturaleza esencial del sujeto sufra alteración alguna, por ejemplo, el estar de pie o sentado, o el color del pelo o de la barba.

La clasificación que acabamos de enumerar nos conduce a una cuestión importante, que tendrá gran relevancia en la época medieval, esto es, al problema de los universales; y que lleva consigo, no sólo cuestiones de lógica, sino también de metafísica, por lo que se sitúa como problema determinante para la filosofía. La cuestión de la relación entre lenguaje y

realidad, en general, había sido planteada por Aristóteles en el *De interpretatione*, donde el filósofo afirma que «los sonidos de la voz son símbolos de las impresiones que tienen lugar en el alma, y estas son las mismas para todos». ¿Qué intenta decir Aristóteles? ¿Cuál es el origen de los universales? A este respecto, Porfirio había escrito:

no diré, en relación con los géneros y las especies, que sean sustancias existentes *per se*, o que sean simples pensamientos; si son realidades corpóreas o incorpóreas; si están separadas de lo sensible, es decir, situadas en ello; ya que esta es una empresa muy ardua, que necesita de investigaciones más amplias.

Toda la disputa sobre los universales está contenida en esas tres preguntas concatenadas, y es el tema que apasionará a los lógicos medievales: ¿qué realidad pueden tener esos términos, como los géneros y las especies, cuya extensión abarca una multiplicidad de individuos?

El problema puede plantearse de este modo: cuando yo digo «Sócrates es un hombre», estoy diciendo que pertenece a la especie humana, la cual, a su vez, pertenece al género animal, y así sucesivamente. Pero en este caso ¿«hombre» qué indica? ¿Indica que en Sócrates hay una «humanidad» como idea platónica realmente existente, se refiere a un carácter distintivo de Sócrates que tiene realidad exclusivamente en Sócrates, o bien se trata de una simple operación lingüística de abstracción?

Boecio se detuvo por largo tiempo en el examen del problema, que habría querido resolver según la perspectiva de la concordancia platónico-aristotélica contenida en su programa filosófico, pero se dio cuenta de la dificultad de armonizar las dos doctrinas sin adulterar su estructura y los motivos que las inspiraron, por lo que terminó por adoptar, aunque sin aceptarla plenamente, una solución de tipo aristotélico.

Boecio afirma que las ideas generales de género y de especie no pueden ser sustancias o realidades individuales, ya que lo que es común a grupos de individuos, como el género y la especie, no puede ser en absoluto una entidad individual. Por otra parte, si los géneros y las especies fueran sólo nociones mentales, sin ninguna referencia a las realidades extramentales, nuestro intelecto no tendría como fundamento ningún objeto real. Los universales, por tanto, son incorpóreos, no por naturaleza, sino por abstracción.

La solución de Boecio se basa en la consideración de que, mientras que los sentidos nos dan una visión de la realidad confusa y necesariamente unida

a los cuerpos, la razón, que tiene el poder de componer y separar los datos que ofrecen las percepciones sensoriales, puede abstraer algunas propiedades fundamentales comunes a muchos individuos sin incurrir en el riesgo de pensar lo que no existe; no se comete ningún error al distinguir y separar con el pensamiento lo que está unido en la realidad, «como pensar en una línea por separado de la superficie de un cuerpo», sino que el error consistiría, por el contrario, en pensar en objetos unidos que no son tales en la realidad, como el pensamiento de un centauro o del Minotauro. Las especies y los géneros que el intelecto abstrae como propiedades o cualidades comunes a grupos de individuos no son sino conceptos separados de la semejanza sustancial de muchos individuos diferenciados numéricamente o de la semejanza de especies distintas. Esta adhesión a la solución aristotélica no implica un rechazo definitivo de la teoría platónica, fundada en la doctrina metafísica de las ideas, sino simplemente un acto de deferencia hacia Aristóteles, inspirado también por la voluntad de no introducir elementos extraños en una obra de impronta aristotélica. En el quinto libro de la *Consolatio*, Boecio sostendrá, coincidiendo plenamente con la doctrina platónica, que la razón puede elevarse por encima de las realidades sensibles y captar las formas universales en sí mismas. «¿Qué dirías, por tanto, si la sensación y la imaginación se opusiesen al razonamiento, diciendo que aquel universal que la razón cree observar no existe? De hecho, lo que es perceptible por los sentidos, o imaginable, no puede ser universal; o es verdadero el juicio de la razón y no hay nada que sea sensible, o bien, ya que es conocido que hay muchas cosas sujetas a los sentidos y a la imaginación, es vana la concepción de la razón que considera a lo que es sensible y singular como un universal. Si a ello la razón replicase que ella ve, bajo la especie de la universalidad, tanto lo sensible como lo imaginable, mientras que la sensación y la imaginación no pueden aspirar al conocimiento de la universalidad, desde el momento en que su modo de conocer no puede ir más allá de las figuras corpóreas y, en su lugar, por el conocimiento de las cosas, necesita más bien confiar en un juicio más firme y más perfecto; en una disputa de tal índole, nosotros, que estamos en posesión tanto de la facultad de razonar como de la facultad de imaginar y de sentir, ¿no avalaremos más bien la causa de la razón?» Para Boecio, al menos por lo que emerge en este ulterior testimonio textual, la realidad que corresponde a los universales es la platónica y no el concepto aristotélico de abstracción. O, más correctamente, deberemos sostener que la tensión entre platonismo y aristotelismo no se resuelve del todo, y la lógica, más que una

ciencia por sí misma, se considera un instrumento de ayuda para las otras partes del discurso filosófico (la ética y la teología por encima de todas).

Silogismo aristotélico

La afirmación o la negación de algo todavía no es un razonamiento. Cuando formulamos juicios aislados o enumeramos una serie de proposiciones desligadas entre ellas, no llevamos a cabo una inferencia. Por el contrario, lo hacemos cuando relacionamos juicios y proposiciones, individualizando los vínculos que los mantienen juntos. En los *Analíticos primeros* y en los *Tópicos*, Aristóteles define el silogismo como el razonamiento deductivo por el que, dadas dos premisas, se deriva necesariamente una cierta conclusión. El silogismo es, pues, un juicio formado por tres proposiciones: una doble premisa y una conclusión, que tienen —de dos en dos— un término en común. Los términos de las tres proposiciones están correlacionados mediante operadores-cuantificadores (universal y particular) y mediante conexiones (de conjunción y de negación), mientras que la verdad de su conclusión depende de la verdad o falsedad de las premisas.

Un ejemplo clásico es el siguiente:

Premisa 1 — Todos los hombres son mortales

Premisa 2 — Sócrates es un hombre

Conclusión — Sócrates es mortal

En pág. siguiente. Boecio y la aritmética, miniaturas de un manuscrito alemán del siglo xv.

Wie eines die zal gebirt. **W**er an der kunst ist veriert. **V**on dyfmetrica er wirt
vnderwiset der meyster schafft. **W**ie sich die zal verkeret. **M**e. x. xx. hundert.
meret. **D**is vil wol leret. **B**onus der tigen schafft.

Prismetrica



Copito per numerum que sit proportio rerum. **A**nido multiplico subtraho simul et addo.



Magister Bonus.

Los tratados teológicos y la cuestión de la Trinidad

En 520, Símaco visitó Constantinopla como negociador en los tratados entre el patriarca Juan II y el emperador Justino I para superar el cisma acaciano, iniciado en 484 y debido al patriarca Acacio, que redactó el *Edicto de unión* entre nestorianos y monofisitas. En el mismo período, Boecio participa en el debate contemporáneo sobre las herejías, con la redacción de cuatro tratados teológicos: *De sancta Trinitate*, en el que aborda el dogma trinitario, ilustrando cómo la Trinidad es un solo Dios y no da lugar a tres dioses; el *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*, que examina de nuevo el tema de la Trinidad, preguntándose si las tres personas son una realidad o predicaciones de la sustancia divina; el *De hebdomadibus*, texto muy complejo sobre la bondad de las sustancias; y *De fide catholica*, una exposición general de la fe católica.

A estos cuatro tratados se suma un primer opúsculo de argumento teológico compuesto por el pensador romano en 512, que es *Contra Eutychen et Nestorium*, en el que se ofrece una importante contribución a la definición de las dos naturalezas que componen la persona de Cristo.

Durante mucho tiempo se ha discutido la autoría de los cinco opúsculos teológicos, por el contraste aparente entre su adhesión al cristianismo y los motivos paganos que abundan en la *Consolatio*, además de la ausencia en el diálogo de referencia alguna a Cristo o a la fe cristiana. Cualquier duda fue abandonada en 1877, con la publicación de un fragmento inédito de Casiodoro en el que afirma que el pensador romano escribió un libro sobre la Trinidad y unos textos contra Nestorio.

A primera vista, los cinco tratados conocidos como *Opuscula theologica* no parecen componer un grupo coherente y uniforme. Es necesaria una mirada unitaria más amplia para comprender a fondo la relación que establece Boecio entre fe, teología y filosofía a través de los cinco *Opuscula*.

En los *Opuscula theologica*, Boecio recuerda que la fe cristiana se basa en la autoridad de la Biblia y las enseñanzas del texto sagrado representan un presupuesto suficiente para distanciarse y rechazar el culto arriano o las herejías sabeliana y maniquea. Junto con los argumentos doctrinales, el

pensador romano ilustra los acontecimientos que se sucedieron en la historia sagrada: la creación, la caída de los ángeles y la del hombre. Escribe sobre la historia de Moisés y de los diez mandamientos, así como de la encarnación de Cristo, de su nacimiento inmaculado y de la crucifixión. En uno de sus pasajes, Boecio recuerda, además, que los cristianos que han llevado una vida recta no tienen nada que temer y pueden esperar sin inquietud la resurrección del propio cuerpo tras la muerte (la resurrección de los muertos era uno de los aspectos de la doctrina cristiana que los neoplatónicos paganos encontraban más problemático y difícil de aceptar). Por ello, Boecio no elude, sino que casi enfatiza, los aspectos de la cristiandad que parecen menos aptos para una explicación racional. ¿Por qué motivo hace semejante elección, que resulta sorprendente por varias razones? La cristiandad es una religión revelada, construida en torno a doctrinas y acontecimientos precisos que no pueden hacerse añicos. ¿Qué espacio de reflexión queda para un filósofo como Boecio —educado sobre los textos neoplatónicos y sobre la lógica aristotélica— para avanzar por la vía del conocimiento? Aparentemente ninguno, pero la respuesta de Boecio es del tenor opuesto y se dirige a demostrar cómo la lógica y la física aristotélicas, si se aplican con prudencia y de manera inteligente, pueden ser instrumentos eficaces para tratar temas teológicos, aunque dentro de límites bien precisos. Dicho de otro modo, existen barreras, debidas a las diferencias radicales entre Dios y el reino de lo creado, a través de las cuales el hombre y su razón no pueden abrirse paso.

El mejor ejemplo posible de esta reflexión teológica y de los límites de la razón cuando aborda temas religiosos lo ofrece el *De sancta Trinitate*, un breve tratado teológico de apenas seis capítulos, pero complejo y lleno de obstáculos. La dificultad de esta obra es reconocida incluso por el propio autor, según el cual los profanos no pueden elevarse a las alturas de la especulación teológica. En 519, un grupo de monjes escitas, guiados por Juan Majencio, llegaron a Roma con el propósito de buscar una reconciliación con el patriarca de Oriente. El centro del conflicto versaba sobre el teopasquismo, es decir, sobre la posibilidad de que Dios pueda sufrir, y los monjes pedían que el papa Hormisdas I reconociese la fórmula «Uno de la Trinidad ha padecido en la carne». Así pues, lo que surgía en este trasfondo era la cuestión de la Trinidad —ya abordada en el pasado por San Agustín—, y sobre cómo iban a ser consideradas sus tres personas: ¿era correcto afirmar que una de las tres personas ha sufrido en la carne? Si bien San Agustín está entre las fuentes declaradas del documento, ya desde el principio fue la impronta aristotélica la que contribuyó en mayor medida.

No debemos (hablando de Dios) dejarnos llevar por la imaginación, sino que tenemos que elevarnos a la pura comprensión, de manera que aquello que puede ser comprendido por la inteligencia debe ser precisamente investigado con la sola fuerza del intelecto.

Lo que significa que el *De sancta Trinitate* de Boecio no pretende ser una obra místico-religiosa, sino una investigación eminentemente metafísico-racional de los términos del dogma.

El *De sancta Trinitate* construye su argumentación con el intento de demostrar que en la sustancia divina, que es pura forma sin materia, no se dan accidentes que puedan producir diferencias similares a las que encontramos entre las cosas. Por tanto, la posibilidad de hablar de la distinción de las tres personas queda unida a la categoría de relación.

Para Boecio, la fórmula de la fe acerca de la unidad de la Trinidad conduce a decir que Padre, Hijo y Espíritu Santo son un Dios único y no tres divinidades, «la causa de esta conjunción es la ausencia de diferencia». En este contexto surgen los problemas suscitados por los arrianos, que solían presentar la diferencia entre los tres nombres como una diversidad de grado, con lo que sugerían una jerarquía de valores en la Trinidad e introducían la pluralidad en Dios.

Esta hipótesis final es rechazable, por cuanto lo que une a las tres personas es la ausencia de diferencia, y en la naturaleza o esencia divina no puede haber diversidad o alteridad.

Pero ¿si en Dios sólo hay perfecta unidad, por qué, entonces, repetimos tres veces su nombre (Padre, Hijo y Espíritu Santo)?

¿Esta repetición no implica una diferenciación? Según Boecio, la repetición de la unidad no constituye pluralidad si se trata de la repetición del mismo sujeto y no de sujetos diferentes. La respuesta puede parecer oscura, pero probemos a repetir tres veces la palabra «sol»; habremos pronunciado tres veces su nombre, pero el sol seguirá siendo uno y no se verá multiplicado. Las tres personas divinas poseen cada una idéntica naturaleza divina, por tanto, la triple repetición de la divinidad no multiplica, no produce alteridad. Por otra parte, de esta doctrina de la perfecta unicidad de la forma divina no se deduce que las tres personas sean en realidad nombres distintos de un mismo sujeto; y, por tanto, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son

términos sinónimos. No hay entre las personas de la Trinidad total indiferenciación; interviene así necesariamente en Dios el número o la pluralidad, que, sin embargo, no puede derivar de la diversidad de la forma o de la esencia. Para aclarar este segundo y muy oscuro punto del dogma, Boecio recurre a la doctrina aristotélica de los predicados o de las diez categorías; utilizando una idea aristotélica, cae en un escenario platónico.

Las categorías, según Aristóteles, corresponden a las clases a las que podamos atribuir los diversos tipos de predicado, los cuales tienen un campo significativo muy extenso, bajo el que cabe cualquier realidad. A la categoría de sustancia, que es la referencia de todo posible predicado, se añaden otras nueve: cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, posesión, acción y pasión.

Para Boecio, la atribución de las categorías a un sujeto viene determinada por la naturaleza del sujeto mismo, y cuando se aplican a Dios, aquellas cambian completamente su naturaleza. De esta manera, las categorías accidentales, dado que en Dios no puede haber nada de accidental, deben ser privadas de su propia contingencia, de manera que se refieran a Dios y se identifiquen con él; por ejemplo, los atributos de justo o bueno, que en el hombre son cualidades accidentales, en Dios se identifican en este caso con Justicia y Bondad. No podrán ser aplicados a Dios aquellos atributos que designan atribuciones extrínsecas de las criaturas, como las de lugar, posición o pasión.

Todo predicado accidental determina —y, por tanto, altera— de alguna manera la sustancia a que se adhiere; sólo la categoría de relación

no aumenta, ni disminuye, ni altera de algún modo la sustancia a la que se atribuye, sino que denota simplemente una relación hacia otro término.

Tal relación, incluso transferida a Dios, deja intacta la unidad de la forma divina.

Y es en virtud de la categoría de relación que Boecio trata de justificar, hasta los límites permitidos por la razón humana, la Trinidad de las personas divinas: la pluralidad de la Trinidad tiene origen en la relación, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se distinguen entre ellos sin que eso comporte una diferencia en el objeto ni se vea comprometida su unidad.

De esta forma, Boecio corre el riesgo de no diferenciar las tres personas divinas y, por el contrario, de deber postular su profunda alteridad. La relación entre las personas divinas es como la que se da entre el yo y el yo. Pero este punto lleva incluso al paralelismo entre lo que podemos afirmar de las criaturas y al mismo tiempo de Dios.

El intento de Boecio está inspirado por la necesidad de aportar argumentos racionales a la comprensión de la verdad revelada, firmemente basada en la fe, pero el filósofo romano no flaquea ante la osadía de resolver enteramente a través de la razón el misterio de la unidad y de la Trinidad de Dios, ya que se trata, como advierte Boecio, de algo que no puede encontrar ninguna comparación en las realidades humanas, tal y como están dominadas por la alteridad. En este rechazo de Boecio de buscar una analogía entre la Trinidad y las cosas creadas, se podría vislumbrar un implícito rechazo de la doctrina agustiniana respecto a la explicación psicológica de la Trinidad a través del análisis de las facultades del alma, en la que, según San Agustín, se refleja la imagen de la Trinidad divina. Más que San Agustín, desarrolla la analogía entre creador y creado, evidenciando el momento en el que esta debe interrumpirse. Sin embargo, esta interrupción es más aparente que real y unida a las dificultades que nosotros, los seres humanos, tenemos para superar las imágenes transitorias de los objetos y para utilizar plenamente las capacidades de nuestro intelecto.

La aparente metafísica neoplatónica de los *Opuscula theologica* termina por estar fundada en una distinción interna de la lógica aristotélica, aunque filtrada por la criba interpretativa de Porfirio. En cuanto al método teológico, la gran fuerza de estos tratados reside precisamente en la utilización de la tradición del pensamiento grecorromano para afrontar las cuestiones religiosas. El propio San Agustín también había hecho el recorrido y anticipado este enfoque, pero de manera fugaz. Boecio debe mucho a San Agustín, también por lo que respecta a la absorción en clave cristiana de la metafísica neoplatónica, pero considera la lógica y la física aristotélicas como la mejor manera de enfrentarse a las herejías y resolver las aparentes incoherencias de la doctrina cristiana.

De la patrística a la escolástica

Dentro de la historiografía de la filosofía medieval se suele distinguir entre patrística y escolástica. El primer término se refiere a aquel movimiento cultural que tiene como objetivo la elaboración y fijación del dogma cristiano y que, con este fin religioso, utiliza las herramientas proporcionadas por la filosofía griega, en particular la neoplatónica. Tal movimiento, que ocupa los siglos II a IV, puede considerarse terminado con la reflexión agustiniana, que sienta las bases de la posterior escolástica. Con este segundo término, por el contrario, se suele caracterizar a las doctrinas enseñadas en las escuelas medievales. El centro de interés se desplaza claramente hacia el polo filosófico y racional de la reflexión. Sin embargo, en los siglos que separan la caída del Imperio romano de Occidente de la formación de la nueva civilización medieval, los límites entre estas dos fases de la reflexión cristiana no son fáciles de distinguir.

El arrianismo



Retrato de Arrio (256-336) en una edición hecha en Núremberg en 1493.

Arrio (256-336), monje y teólogo cristiano de Alejandría, en Egipto, fue el más famoso heresiarca del siglo IV y dio el nombre a la doctrina del arrianismo, una relevante alternativa al credo católico en el mundo cristiano de la época.

El eje de su doctrina era la negación de la consustancialidad (misma sustancia) del Hijo con Dios Padre.

Según Arrio, el Padre era eterno, fuente y origen de toda la realidad, mientras que la naturaleza del Hijo, aunque representaba el primer nacido y la más excelente entre todas las criaturas, era sustancialmente inferior a la de Dios por autoridad y dignidad. Esta inferioridad deriva del hecho de que el Hijo, intermediario entre Dios y lo creado, es su instrumento en la obra de la creación; es generado y creado de la nada por el Padre mismo, y por tanto ha existido un tiempo en el que el Hijo no existía, ni habría existido si Dios no hubiera querido crear el mundo. «Hubo un tiempo en el que el Hijo no era», como según las fuentes decía una frase usada a menudo por el heresiarca.

En 325, el arrianismo fue condenado en Occidente por el Concilio de Nicea, mientras que en Oriente sobrevivió hasta el Concilio de Constantinopla (381). Sin embargo, persistió como religión predominante para las poblaciones germanas, que mantuvieron el credo arriano hasta el siglo VIII.

El cisma acaciano

El cisma acaciano hace referencia a la ruptura que tuvo lugar en 484 en la Iglesia cristiana por obra del patriarca de Constantinopla Acacio, del que toma el nombre. En el siglo v, el monofisismo (naturaleza única), doctrina que sostenía la unicidad de la naturaleza divina de Cristo, se difundía con rapidez en todo el reino de Oriente. La Iglesia de Roma adoptó una posición clara con el Concilio de Calcedonia de 451, donde se estableció la doble naturaleza de Cristo y se declaró, por lo tanto, el pensamiento monofisita como herético.

Durante el reinado de Zenón (474-491), las insurgencias monofisitas estaban convulsionando al clero de Bizancio. El punto culminante de las tensiones tuvo lugar en 482, cuando la facción monofisita de Alejandría trató de establecer a Pedro Mongo en el puesto de Juan Talaia, patriarca que ocupaba el cargo. Acacio trató de aprovecharse de la disputa para reafirmar la primacía de la sede de Constantinopla sobre todas las iglesias de Oriente y liberarse del control de la Iglesia de Roma. Convenció a Zenón para que apoyara a Pedro Mongo, a cambio de su firma del *Henotikon*, un documento de reconciliación de las iglesias de Oriente, redactado por Acacio, destinado a reparar el desgarró entre nestorianos y monofisitas. El documento aún se mantenía ambiguo sobre algunos temas clave, como la doble naturaleza de Cristo.

El papa Félix III refutó el *Henotikon*, convocando a Acacio a Roma para justificar su comportamiento. El rechazo de Acacio llevó a su excomunión, junto con la de todos los patriarcas. En respuesta, Acacio canceló, a su vez, el nombre del papa de los sagrados dípticos, acto que consagró la ruptura.

El cisma acaciano se prolongó durante treinta años. No revirtió hasta 519, cuando el patriarca Juan II y el emperador Justino I (518-527) aceptaron la validez de la doctrina nestoriana.

De consolatione philosophiae

La estructura y sus fuentes

De consolatione philosophiae (523-524) es, de lejos, el texto de Boecio más conocido y, en cierto modo, el de más fácil acceso. A diferencia de los manuales y los comentarios de lógica, escritos con un estilo seco y muy técnico, o bien los tratados teológicos que abordan los aspectos más intrincados de la doctrina cristológica, la *Consolatio* afronta temas que se refieren a las condiciones y la vida de todos, con los que no será difícil identificarse. Es un texto lleno de dilemas y sombras que todavía suscitan interrogantes a pesar de los muchos siglos que nos separan de su composición. Escritas con una prosa elegante que se alterna con breves poemas en verso, sus páginas nos presentan un diálogo imaginario entre el autor mismo y (la) Filosofía, partiendo de las turbaciones del alma vividas por Boecio durante el período que transcurrió en la prisión de Pavía, a la espera de que se ejecutase la condena capital. Se trata de una meditación íntima dirigida ante todo a sí mismo —exclusivamente a sí mismo— y, por tanto, no constituye una elaboración especulativa erudita. Pero justamente por esta característica es un texto universal, capaz de describir los problemas esenciales del pensamiento humano sin otros fines y propósitos aparte de dar un sentido a la vida y aclarar las propias ideas.

En el plano formal, la obra está subdividida en cinco libros y por lo general sigue la línea de un diálogo filosófico, similar a los modelos platónicos, si bien en algunos momentos la prosa continúa de forma ininterrumpida, sin que el prisionero y autor interrumpa las palabras de su interlocutora. La estructura general es un *prosimetrum*, es decir, una combinación de prosa y versos: este género literario había tenido una cierta fortuna en la literatura griega y latina, y se supone que nació con la intención de imitar la poética de la tradición griega.

La *Consolatio* se alimenta de una serie heterogénea de tradiciones y modelos literarios, pero sin duda sus fuentes se hallan sobre todo en tres

canales distintos: en el género literario de la *consolación* —siguiendo las huellas, por ejemplo, de las *Tusculanae Disputationes* de Cicerón y de las *Consolationes* de Séneca—; en el diálogo filosófico —y aquí, además de Platón, los modelos de referencia se reconocen sin duda alguna en el *Protrepticus* de Aristóteles y en el *Hortensias* de Cicerón—; y para terminar, en las sátiras menipeas de Marco Terencio Varrón y sobre todo en *Las nupcias de Filología y Mercurio* de Marciano Capella. Estas tres fuentes afluyen en la estructura formal del texto boeciano y alimentan su riqueza, pero al mismo tiempo el autor vuelve a combinar los diversos elementos con una marcada originalidad, exponiendo una nueva influencia en la que se conjugan las enseñanzas filosóficas y la gracia de los versos: Boecio consigue crear una tensión y un equilibrio entre filosofía, prosa y poesía que genera un grado de implicación cada vez mayor en el lector.

En la tradición latina son muchos los ejemplos de *consolaciones*, es decir, oraciones ceremoniales, poesías, cartas o tratados filosóficos pensados para consolar a alguien de un luto o para infundirle fuerzas con el fin de afrontar el exilio u otros sucesos desafortunados. Por otra parte, el texto de Boecio sobrepasa las convenciones usuales del género, y en este caso es el autor quien se consuela a sí mismo, o al menos a su contraparte narrativa. Esta solución tiene muy pocos precedentes y entre ellos puede mencionarse al Séneca del *De Consolatione ad Helviam Matrem*, cuando el filósofo conforta a su propia madre por el exilio al que está obligado, cayendo a veces en actitudes de autoconsuelo.

En lo referente a la forma de diálogo, Boecio se vuelve a la tradición filosófica, en particular a los diálogos platónicos: la personificación de la Filosofía domina la escena, y así como Sócrates en los textos de Platón, tiene la misión de reconducir la mente de Boecio a las verdades de la filosofía que este ha olvidado, de manera que la Filosofía acompaña a Boecio en un trayecto de rememoración de las verdades aprendidas en la juventud y que ahora parecen veladas por sus inquietudes. Como en los diálogos platónicos, el estudio de la filosofía es ante todo una búsqueda continua para acercarse cada vez más a la verdad del conocimiento. De este modo, la elección de la forma de diálogo no sólo se debe a razones artísticas, sino que tiene implicaciones metodológicas, ya que el pensamiento toma forma y va definiéndose gradualmente a través de la discusión, «ensayando, descartando o aceptando poco a poco las diversas hipótesis». No faltan en todo caso las fuentes latinas, como Cicerón, que escoge el diálogo para poder conciliar la

filosofía con la oratoria: o bien —en el horizonte cristiano— las obras de San Agustín, que en sus primeros escritos utilizó a menudo el recurso del diálogo.

Las circunstancias que atormentaban a Boecio hacían que el *topos* de la consolación y la forma de diálogo fuesen una elección natural, con numerosos modelos presentes en la biblioteca boeciana. En cambio, la decisión de adoptar los ropajes de las sátiras menipeas resulta menos innegable y consolida la tesis de que la *Consolatio* no sea un simple tratado filosófico entre tantos otros. El hecho de que muchas poesías, sobre todo las de tema mitológico, requieran una interpretación escrupulosa para captar la concordancia con la prosa en la que se integran sugiere, además, que toda la *Consolatio* tenga más claves de acceso y de interpretación, ya que, por otra parte, lo confirma una argumentación que no siempre se presenta lineal y progresiva.

Los pasajes poéticos, además de romper la monotonía, a veces inevitable, del relato o del diálogo, desempeñan la función de dejar descansar al espíritu después de la ardua disertación doctrinal, y a menudo sirven también para anticipar o para iluminar, con sugestivas imágenes líricas la disertación misma. Desde esta óptica, vale la pena prestar atención a la alternancia entre prosa y verso, al equilibrio que se establece entre los dos registros estilísticos; este equilibrio reproduce un motivo recurrente en la *Consolatio*, que es el de un círculo o una esfera, tema asociado inicialmente a la rueda de la Fortuna, cuya rotación simboliza la incertidumbre constante de la vida humana. De este modo, Boecio crea una convergencia entre forma literaria y temas filosóficos, llevando la atención al parentesco que existe entre el lenguaje y lo expresado. Por otra parte, la teoría del lenguaje propuesta por Boecio en los escritos sobre Cicerón avanza en una dirección no muy alejada: el filósofo romano mantiene que los términos constitutivos del discurso, es decir, el nombre y el verbo, son —como los define Aristóteles— «voces», voces convencionales, pero al mismo tiempo expresan efectivamente la realidad significada. Dicho de otro modo, Boecio tiende a considerar el lenguaje como una manifestación de la realidad, y del mismo modo la arquitectura formal de la *Consolatio* es una manifestación literaria de sus temas filosóficos.

La sátira menipea

La sátira menipea debe su nombre al filósofo cínico Menipo de Gadara (siglo III a. C.), cuyas composiciones se han perdido y del que sólo nos han llegado noticias a través de Diógenes Laercio en sus *Vidas de los filósofos*. Las sátiras tienen un carácter humorístico, pero mantienen un objetivo pedagógico o educativo, en el que se consideran las cuestiones más serias con ligereza y agudeza en una alternancia de versos y prosa. Se trata, además, de obras breves, a veces en forma de diálogo y que pretenden ridiculizar las pretensiones de sabiduría. El género literario de las sátiras menipeas fue introducido en Roma por Varrón (siglo I a. C.), quien, partiendo de su modelo, desarrolló de modo burlón temáticas morales y filosóficas. Existen ejemplos posteriores de sátira menipea, como las composiciones en griego de Luciano de Samosata (125-180) y, sobre todo, dos obras tan singulares como extraordinarias compuestas por Séneca y Petronio.

La *Apokolokyntosis* (literalmente, la deificación de un tonto) de Séneca (4 a. C.-65 d. C.) no trata de temas morales y filosóficos, sino que está dirigida al difunto emperador Claudio, contra el que Séneca desahoga mordazmente su resentimiento. Sirviéndose de la misma combinación de prosa y verso, Petronio (27-66), por otra parte, en su *Satiricón*, compone una extensa narración en la que el autor presenta, a través de las desventuras a las que se enfrenta una pareja de enamorados, el modo de vivir de la gente corriente y sus desenfrenados excesos.

La Filosofía y la Fortuna

La *Consolatio* comienza con una elegía, es decir, una composición poética de tono triste y melancólico —utilizada para expresar angustias y aflicciones—, que es el espejo de los tormentos y de la soledad de la cárcel. Boecio recuerda con pesar los tiempos de la juventud, iluminada por la sonrisa de la Musa que su imaginación evoca como la única fiel compañera en su desventura. En un estado de profunda aflicción que no parece ver vías de salida, Boecio invoca la muerte liberadora que es

¡feliz para los hombres [...] que en los dulces años no irrumpe
y llega a los dolientes que a menudo la han invocado!
Ah, con qué sordos oídos desdeña a los míseros
y niega cruel cerrar los ojos a los que lloran;

sino que al aparecérselos es, por el contrario, una mujer misteriosa, de aspecto majestuoso y de ojos ardientes. Airada y con la mirada torva, aleja de la escena a las Musas, reprochándoles que aumenten la angustia de Boecio: sus cantos, dulces, pero llenos de veneno para el prisionero, no pueden sino agravar su condición. La mujer se aproxima al preso, expresando su dolor por el estado de consternación espiritual en el que parece haber caído y deplorando que, quien un día podía libremente contemplar el cielo y calcular el curso de los astros, esté ahora recluso en una mísera cárcel.

La mujer es la Filosofía y Boecio, con los ojos aún velados por las lágrimas, se esfuerza en reconocer a su antigua nodriza, pero cuando finalmente esto sucede, se imagina que ella también comparte su misma suerte: ha sido desterrada y se halla en el exilio, víctima de falsas acusaciones. La mujer no se muestra turbada: Boecio no es ciertamente el primero que se ha formado según sus enseñanzas, que ha sido arrastrado a la desgracia sin tener culpa, y solamente porque su comportamiento aparecía totalmente diferente del de los malvados. La Filosofía exhorta entonces a su discípulo a reaccionar, porque las tempestades de la vida no deben turbarlo, la Fortuna o la prepotencia no pueden comprometer la serenidad del hombre justo:

quienquiera que esté sereno, con armónica vida
aplastado ha con los pies al soberbio destino
y fijo mirando a la Fortuna mutable
alto podría mantener el rostro,

no lo sacuden la rabia y la amenaza del mar
que desde el fondo levanta las ondas.

La *Consolatio* no es ciertamente la primera obra en la que la filosofía está personificada como una mujer maravillosa: la idea fue sugerida a Boecio por el mismo Platón y fue retomada, entre otros, por Cicerón y Séneca. Desarrollando lo que ya estaba implícito en las personificaciones precedentes, Boecio describe su llegada como la aparición de una divinidad, casi como si se tratase de una visión. ¿Las cosas son verdaderamente así? ¿Esa mujer aparecida ante el prisionero es una divinidad?

De repente, la estampa aparece muy diferente: la Filosofía no tiene poderes especiales que puedan ayudar a Boecio y se limita a actuar como un médico frente a un enfermo. Con sus enseñanzas cuida y ayuda al paciente por medio de la administración gradual de razonamientos cada vez más elaborados, con el fin de revitalizar la sabiduría filosófica ya presente en la mente de Boecio, que sólo tendrá que recuperar las doctrinas recibidas a lo largo de su educación de su memoria. El motivo del recuerdo y de su recorrido hacia la sabiduría es un *topos* de la literatura platónica, y más adelante de la neoplatónica, que ya había aparecido en la producción boeciana. Además, la descripción del vestido que lleva la Filosofía, sucio y al que le faltan los trozos arrancados por las manos violentas de los estoicos y los epicúreos, deja repentinamente claro lo que tiene en mente Boecio, qué tradiciones doctrinales ha decidido seguir y hacer propias, razón por la que en el pasado ha decidido traducir las obras de Aristóteles y de Platón (en el intento de mostrar que sus ideas no estaban en conflicto). La Filosofía no quiere que la confundan con una figura divina y rechaza en varias ocasiones esta realidad. Esto aparece con gran claridad en el himno contenido en el tercer libro, en el que pide a Dios que le conceda su apoyo mientras indaga con Boecio los misterios más complejos e inaccesibles del mundo.

La relación que establece Boecio entre la filosofía y la cristiandad a menudo se halla en el centro de los análisis interpretativos de la *Consolatio*, pero, en el texto, la cuestión queda confusa. Lo que aparece cierto es la tentativa del autor de despejar el campo de posibles contradicciones entre cristianismo y razonamiento filosófico. En la *Consolatio*, mientras repite que no es una divinidad, reconoce las propias carencias y el hecho de no poder penetrar en la realidad del mundo más allá de los límites del razonamiento humano. La posición que asume es la del que busca, del que indaga, de quien intenta acercarse a la verdad —y, por tanto, a Dios— con las herramientas

que tiene a su disposición. Por este motivo, desde las primeras páginas la Filosofía lleva las vestiduras de un taumaturgo que invita a Boecio a no callar acerca de sus heridas, de forma que pueda curarlo de la manera más conveniente: «Habla, no escondas lo que piensas: si deseas la ayuda de un médico, es oportuno que muestres la herida». Boecio relata las desventuras que lo han arrastrado a la cárcel en las páginas famosas por contener su *Apología*, y que representan también un testimonio histórico directo de la vida en la corte de Teodorico en Rávena. El filósofo romano evoca los hechos memorables de su carrera política, inspirada desde su comienzo en los principios e ideales de la sofocracia platónica; enumera sus batallas en defensa de la justicia y de los oprimidos. Sobre todo, se lamenta de su exilio, de la crueldad de la Fortuna, que ha permitido a hombres malvados y sin escrúpulos urdir una conjura contra él. «¿Acaso no es evidente la crueldad de la Fortuna que ha ejercido contra mí?» Después de haber escuchado el lamento angustioso del prisionero, la Filosofía no se altera, y observa que Boecio no tiene razón para llorar por el exilio, porque ningún lugar es tal para el sabio; la verdadera patria del filósofo es el reino de la sabiduría y de él nadie podrá exiliarlo, como no sea él mismo.

Ahora ha llegado el momento de no andarse con rodeos y comenzar a explorar la mente de Boecio para saber cómo intervenir con el fin de aliviarle. Para empezar, la Filosofía interroga al paciente con el objetivo de emitir un diagnóstico lo más preciso posible:

¿Consideras que este mundo está impulsado por la casualidad ciega y fortuita, o bien cree que se encuentre en él algún gobierno racional —y si está regido por Dios ve también cuales son los instrumentos de su mando—? ¿Recuerdas cuál es el fin de las cosas y a dónde tiende el querer de la naturaleza? ¿Podrías mostrar qué es el hombre?

La curación avanzará gradualmente, con remedios cada vez más fuertes y enérgicos, pero ¿cuál es la manifestación filosófica del proceso de convalecencia? Para recomponer un ánimo tan turbado será necesario llevar a cabo una cura intelectual que logre un despertar gradual de la conciencia moral de Boecio, ofuscada ahora por las pasiones y el error. Sólo al final será posible obtener una curación, que culmine en la conquista de la verdad y de la plena libertad del espíritu. Según la medicina antigua, la salud consiste en un estado general de bienestar físico y psíquico, que deriva de la natural disposición finalista de las partes que nos componen.

Cuando la Filosofía le ha preguntado si piensa que todo en el mundo acontece por casualidad, Boecio rechaza la hipótesis y reconoce que es Dios quien dirige su obra, pero no se encuentra en situación de expresar cuáles son las leyes que gobiernan el mundo, cuál es su fin o el sentido que debería regir el caos que en su lugar parece hacer estragos.

En la amargura de su respuesta se aprecia el desasosiego precedente, y Boecio parece dudar de cuanto acaba de decir: ¿por qué la Fortuna se lanza contra los hombres? ¿Es posible que sus culpas se sucedan sin una guía, afectando indistintamente a los justos y a los injustos? ¿Podemos aceptar que la vida se muestre indiferente frente a las decisiones que debemos tomar todos los días?

Dios rige con admirable orden todo el universo y sólo el hombre parece estar a merced de la suerte; y es en esta cuestión en la que el filósofo romano sitúa explícitamente el problema crucial, que ya subyacía anteriormente, de la antinomia entre el orden del universo y el desorden de la historia humana, ese desajuste entre el macrocosmos y el microcosmos.

Tú consideras que la Fortuna ha cambiado hacia ti: te equivocas. Son siempre estas sus formas, esta es su naturaleza. Ella, más bien, ha conservado con respecto a ti su propia coherencia en su misma mutabilidad; tal era cuando te lisonjeaba, cuando jugaba contigo con los atractivos de una falsa prosperidad. ¿Por qué motivo la prosperidad de la suerte debería ser falsa? ¿Qué engaños lleva consigo? ¿O el engaño está en el juicio de los hombres? En la tradición popular, la Fortuna está representada con una venda sobre los ojos porque muda fácilmente su voluntad y nadie podrá estar nunca seguro de no ser abandonado por ella. Sería, por tanto, un error valorar como preciosa una prosperidad destinada a desvanecerse e intentar con impaciencia frenar el ímpetu «de la rueda que gira».

El prisionero no debe acusar a la Fortuna de sus propias desgracias, ya que ha sido generosa con él durante muchos años de su vida, incluso aunque ahora los mismos bienes hayan dejado espacio a otros tantos males. Pero, como se ha dicho, el mundo no está regido por la casualidad, y Boecio debe afrontar dos instancias aparentemente contradictorias, cuyo significado emergerá al final del cuarto libro: la mutabilidad es la constancia de la Fortuna y encadena al hombre; la libertad de los cambios de la Fortuna y del destino significa vincularse a la estabilidad inmóvil de la providencia. El problema de la libertad es, seguramente, una de las cuestiones centrales y determinantes de los cinco libros de los que se compone la *Consolatio*. No es difícil comprender a qué libertad nos referimos. Ante todo, el tema de la libertad política —no hay que olvidar nunca la condición de encarcelamiento en la que se encuentra el autor y su representación literaria—; de la libertad

de los caprichos de la Fortuna; y, finalmente, de la libertad de elección y de la libertad de la acción humana.

La aparición de la Filosofía

“ Mientras, ensimismado, consideraba en silencio estas cosas, y con la ayuda de la pluma anotaba mi lamento colmado de lágrimas, me pareció que se erguía por encima de mi cabeza una mujer de rostro venerable con ojos rutilantes y penetrantes, más allá de la capacidad humana común, de colorido vivaz y de inexhausto vigor, tan cargada de años que de forma alguna podría creérsela de nuestra época. Su estatura era difícil de valorar. Ora se mantenía dentro de la común medida humana, ora parecía, por el contrario, tocar el cielo con la parte más alta de su cabeza; cuando luego la levantaba más, penetraba incluso el cielo mismo y eludía la vista de los hombres que la contemplaban. Sus vestiduras estaban confeccionadas, con fina maestría, por sutilísimos hilos de una materia indestructible, y, como después supe por sus palabras, ella misma las había tejido con sus propias manos; una especie de bruma de descuidada vetustez velaba su belleza, como sucede a las pinturas ennegrecidas por el humo. En el borde extremo, debajo, se leía una Pi griega bordada, en el superior, una Theta, y, entre una letra y la otra se veían dibujados, en forma de escala, algunos peldaños, por medio de los que se podía subir de la letra inferior a la superior. Sin embargo, las manos de algunos violentos habían desgarrado esas vestiduras y le habían arrancado tantos jirones como habían podido. Y con la mano diestra sostenía unos libros y con la siniestra un cetro.

Boecio, *De consolazione philosophiae* (C. I.1.1-6)

La verdadera felicidad

En las primeras fases del diálogo, la Fortuna es la imagen más incómoda para los afanes de Boecio, que se aflige por la imprevista mudanza de la suerte. La alegoría de la Fortuna afronta tres temas diferentes, pero íntimamente relacionados entre sí: la inestabilidad de las cosas humanas, sometidas a una continua mudanza; el carácter efímero y falaz de los bienes terrenos; y la vanidad de la gloria.

Conozco bien los múltiples disfraces de ese monstruo y su tan lisonjera familiaridad que usa también con los que intenta engañar, hasta que los aflige con un dolor intolerable cuando inesperadamente los abandona.

La Fortuna es mutable por naturaleza y muda continuamente la suerte humana:

Cuando rara vez tiene firme su aspecto el mundo,
cuando tantos cambios experimenta,
¡tú confías en las inciertas riquezas de los hombres,
en los efímeros bienes confías!
Es cierto y firme por eterna ley
que nada de lo creado permanece inmutable.

Si todo muda con tanta rapidez y nada aparece estable, ¿qué es justo esperar? ¿Cuáles son los bienes que la Fortuna puede verdaderamente arrebatarse al hombre? ¿Cuáles son los bienes que es mejor perseguir a lo largo de la vida? La Filosofía se dispone a demostrar que los bienes terrenos y la felicidad que regalan son transitorios y asimismo ilusorios, además de ser inestables como todo lo que nace. Pasa revista a las riquezas, las dignidades, el poder y la gloria, para demostrarnos la caducidad, con la carga de males y turbaciones de las que a menudo son causa. Todos estos bienes son, a fin de cuentas, insuficientes para satisfacer al alma humana: son efímeras las riquezas que no se pueden adquirir o conservar sin perder la tranquilidad de la propia alma; igualmente falaces son los honores y el poder, que se convierten en causa de injusticias cada vez que las ejercitan hombres indignos. No son los cargos los que honran la virtud, sino que, en todo caso, es la virtud la que confiere prestigio a los cargos públicos obtenidos a lo largo de los años. Vana es, en fin, la ambición de la gloria, que halaga incluso a las almas más grandes, pero que está destinada a perderse en pocos instantes frente a los

espacios infinitos del cosmos («donde no llegará nunca el nombre de un hombre, encerrado en un punto diminuto del universo»). Los bienes que los hombres persiguen o intentan mantener por todos los medios aparecen insignificantes si se los pone en relación con el eterno infinito. ¿Cómo hay, entonces, que reaccionar frente a los repentinos trastornos de la propia vida, cuando el suelo parece tambalearse bajo los pies? Y si los bienes materiales, el poder o la fama no constituyen la verdadera felicidad, ¿en qué consiste esta? ¿Cómo podemos perseguirla? ¿Qué cosa le queda a Boecio a la que asirse? La Filosofía, que hasta este punto del diálogo había amonestado con frecuencia a su interlocutor y le había hablado con dureza, suaviza el tono de su voz: si en los placeres de las cosas mortales hay realmente un vestigio de beatitud, esta no podrá ser eliminada por los males inminentes. Si, por el contrario, consideramos que la fortuna nos es adversa por lo que se ha desvanecido o hemos perdido, debemos tener en cuenta que —de la misma forma y con la misma velocidad— también pasarán las cosas tristes. También la infelicidad por la traición del senado y por la prisión.

La felicidad, y esto es la enseñanza de la Filosofía, ha de buscarse en el interior y no en las cosas exteriores. Se trata de una enseñanza, y al mismo tiempo de una exhortación que recorre toda la *Consolatio*: para buscar la verdad es necesario volver la mirada sobre sí mismos, sólo desde ahí es posible continuar hacia el bien supremo y encontrar una felicidad que dure y no se nos pueda arrebatar. La idea de que el objetivo principal de la filosofía pueda encontrarse sólo a partir del conocimiento de sí mismo hunde sus raíces en la enseñanza socrática, y el mismo Platón juxtapone al «conócete a ti mismo» de Sócrates la importancia de ocuparse de sí mismo, es decir, de ocuparse de la propia alma. El tema no es extraño ni siquiera a la escuela epicúrea o estoica, en las que el motivo de la interioridad continúa ocupando un papel preeminente, sobre todo en lo que concierne a la formación moral del hombre. Ya sea para los estoicos, ya sea para los epicúreos —criticados por Boecio como escuela, pero citados entre sus «modelos»—, la filosofía se transforma en un ejercicio capaz de asegurar la perfecta tranquilidad del alma.

En el centro del diálogo en el segundo libro, pues, aparece el tema de la felicidad o de la beatitud, a la que por ley universal tienden todos los hombres, y del bien supremos, que sintetizan en sí todos los elementos constitutivos de la felicidad misma. En definitiva, se trata del tema clásico de la *eudaimonia* ('felicidad' en griego), imaginada en la perspectiva platónica y neoplatónica como tensión del alma humana hacia la adquisición del bien

supremo. Esto es, aquel bien que, una vez alcanzado, no resulta de otros. Si faltase algo en él, no podría ser perfecto, porque habría cualquier otra cosa que se pudiese desear.

El discurso platónico del tema de la felicidad proporciona otra herramienta que Boecio asimilará y transmitirá a su diálogo: la justicia, realizando el fin natural del hombre, coincide con su utilidad, y el cometido del hombre no consistirá, entonces, en preferir el bien a la utilidad (respuesta que nos parecería quizá más evidente), sino en comprender la coincidencia del bien con lo verdaderamente útil. La (verdadera) felicidad es la meta que buscan alcanzar todos los seres humanos. Cada uno con sus propios afanes. Cada uno siguiendo su propio camino. En las mentes de los hombres está «naturalmente» ínsito el deseo del verdadero bien, pero el error, extraviándoles, los arrastra a los que resultan ser callejones sin salida. Por tanto, con Boecio podemos afirmar que nuestros errores en los juicios derivan de una tendencia a producir una multiplicidad de la unidad, rompiendo la simplicidad y la unidad del Ser.

Por ello, lo que por naturaleza es unitario y simple, la perversidad humana lo divide, y mientras ella busca obtener una parte de lo que carece de partes, no consigue tener ni la parte, que no existe, ni el todo, que en absoluto desea.

¿Cuáles son estos bienes parciales —corruptos al estar divididos— en los que los hombres piensan poder encontrar el bien supremo? Algunos, pensando que el bien supremo consiste en no tener necesidad de nada, se afanan en amasar dinero y riquezas; otros, por el contrario, juzgando que el bien consiste en el honor, tratan de conquistar el respeto de los demás, procurándose cargos y reconocimientos públicos. Otros identifican el bien supremo con el sumo poder, o bien buscan la celebridad y se esfuerzan en difundir la fama de su nombre. Por otro lado, muchos consideran el bien supremo como el poder abandonarse a los placeres más desenfrenados. «Tienes así ante tus ojos, como un modelo de la felicidad humana: riquezas, honores, poder, fama, placer.» Es evidente que estos bienes parciales, y por tanto necesariamente imperfectos, que son poseídos por pocos, no pueden constituir la verdadera felicidad a la que, por el contrario, todos, por ley natural, aspiran. ¿Pero son verdaderos bienes, puesto que no consiguen proteger al alma de sus inquietudes y satisfacerla?

La existencia de los bienes imperfectos y contingentes comporta necesariamente la existencia del bien perfecto. De hecho, todo lo que aparece

imperfecto remite necesariamente a un grado superior, porque sin la referencia a la perfección tampoco se podría imaginar en qué consiste la imperfección. Para la filosofía, pues, el bien supremo es el que contiene en sí todos los bienes capaces de satisfacer al alma humana, pero no divididos (ya que, recordemos una vez más, la división comporta imperfección), sino en una unidad perfecta. La naturaleza no procede desde principios fragmentarios e incompletos, sino que, partiendo de lo que es íntegro y perfecto, desciende hacia los grados más bajos y privados de perfección. Y el bien perfecto es el bien supremo, que, según la concepción común, se identifica con Dios, «el Ser perfectísimo, del que no puede concebirse nada que sea mejor». En Él se encuentra el bien perfecto. En realidad, si tal Él no existiese, no podría ser el autor de todas las cosas, ya que habría algo superior a él y esto resultaría ser más antiguo que Dios, dado que las cosas perfectas preceden siempre a las menos perfectas. Por tanto, para evitar que nuestro razonamiento continúe hasta el infinito, hay que admitir que el sumo Dios posee plenamente el bien supremo. Un procedimiento demostrativo análogo, basado en la jerarquía metafísica de los valores, y por tanto de claro origen platónico y neoplatónico, es válido para la felicidad.

De esta identificación de Dios con el Bien, Boecio extrae una doble conclusión: la primera es que Dios, en cuanto bien supremo, es el fin supremo al que todos tendemos; la segunda es que el Bien no constituye un atributo de Dios, sino que es su misma esencia.

Dios es el ser de suprema perfección, al que necesariamente remiten y del que dependen los seres imperfectos y contingentes. Este mundo, compuesto de partes tan diversas y en perenne conflicto, no se habría armonizado de una única forma si no hubiese habido el Uno que uniese y ligase entre sí partes tan divergentes. La misma heterogeneidad del mundo, con sus discrepancias y contrastes, terminaría por desquiciarlo si no existiese el Uno que mantiene unido lo que ha juntado. En estos pasajes, Boecio parecería identificar a Dios con el Uno de Plotino, pero no hay que dejarse engañar por la aparente identidad de las dos concepciones: para eliminar cualquier posible equívoco, poco después, el filósofo romano, a través de la voz de la Filosofía, rechaza y refuta, aunque sin nombrarla, la doctrina del origen del mundo por *emanación* de la sustancia divina, afirmando que su forma es tal que no se difunde en las cosas existentes ni recibe en sí misma nada del exterior. Ella es, según la imagen de Parménides, como una esfera perfectamente redonda, la cual, «permaneciendo inmóvil, mueve el móvil universo». El Dios de la *Consolatio*

aparece en muchos aspectos como un principio metafísico, más bien que similar al Dios cristiano, pero en Boecio sigue estando concebido como un ser personal concreto: no sólo interviene a través de la providencia, sino que, como veremos, es interpretado también como espectador de las acciones humanas.

En pág. siguiente. La Fortuna en una miniatura extraída de un manuscrito de época medieval.



Es el derecho de la Fortuna



Cuando la Fortuna te arrancó del seno materno, te recogí desnudo y desprovisto de todo, te mantuve caliente con mi ayuda y, cosa que ahora te hace deseosa de nuestros cuidados, te eduqué, favorablemente dispuesta; con benevolencia incluso excesiva te rodeé de la abundancia y el esplendor de todo lo que me pertenece. Ahora deseo retirar la mano: sé agradecido como quien ha usado los bienes de los demás, no tienes derecho a lamentarte como si hubieses perdido lo que es completamente tuyo.

¿Por qué, pues, te lamentas? No te he impuesto violencia alguna. Las riquezas, los honores y los otros bienes semejantes me pertenecen a mí. Son siervos que me reconocen como dueña: vienen conmigo y se alejan cuando me voy. Me atrevería a afirmar que, si fuesen tuyas las cosas cuya pérdida deploras, no las podrías haber perdido.

¿O quizá a mí sola me está prohibido ejercer mi derecho? Al cielo le es lícito generar días luminosos y ocultarlos luego en noches tenebrosas; al año le está permitido, ora adornar la faz de la tierra con flores y frutos, ora perturbarla con tempestades y hielos; derecho del mar es, ora acariciar con su sosegada amplitud, ora agitarse con tempestades y olas; ¿y yo estaría obligada a una constancia extraña a nuestra naturaleza por la codicia insaciable de los hombres? Esta es nuestra fuerza, este es el juego que llevamos a cabo continuamente: hacemos girar la rueda en voluble círculo, disfrutamos de cambiar las cosas ínfimas por las elevadas y las más elevadas por las ínfimas.

Sube si te place, pero con la condición de que no te ofenda descender cuando lo exijan las reglas de mi juego.

Boecio, *De consolazione philosophiae* (C. 11.2.4-10)

La felicidad que no puede arrebatarse

“¿Cuántos piensas que son los que creerían tocar el cielo con un dedo si tuviesen una mínima parte de lo que queda de tu fortuna? Este mismo lugar, que tú llamas exilio, es la patria del que aquí habita. Es tan cierto que no existe nada de infeliz si no se lo considera así, como que, viceversa, beata es la suerte de todos los que la soportan con ánimo sereno.

¿Quién está satisfecho al punto de no desear, cuando cede a la impaciencia de mudar el propio estado? ¡De cuántas amarguras está impregnada la dulzura de la felicidad humana! Incluso si aparece agradable al que goza de ella, sin embargo, no es posible retenerla cuando quiere irse. Está, por tanto, claro lo mísera que es la beatitud de las cosas mortales, que no dura eternamente para los que no gozan de un ánimo sereno, ni deleita completamente a los ánimos ansiosos.

¿Por qué, pues, oh, mortales, buscáis fuera la felicidad que está dentro de vosotros? El error y la ignorancia os confunden.

Te mostraré brevemente cuál es la base de la suma felicidad. ¿Existe para ti algo más precioso que tú mismo? No, responderás.

Si tú, pues, serás dueño de ti mismo, poseerás lo que no querrías perder nunca y lo que la Fortuna no podría nunca quitarte. Y para que comprendas que la beatitud no puede consistir en cosas fortuitas, sigue este razonamiento.

Si la beatitud es el bien supremo de la naturaleza que se conduce según la razón y no es el bien supremo el que puede ser arrebatado de cualquier modo, dado que el bien que no puede ser quitado le es superior, está claro que la inestabilidad de la Fortuna no puede aspirar a obtener la beatitud.

Boecio, *De consolazione philosophiae* (C. 11.4.17-25)

La invocación de la Filosofía



Tú, que gobiernas con eterna razón el mundo,
creador de la tierra y el cielo, que al tiempo mandas
avanzar desde la eternidad y permaneciendo inmóvil mueves
todas las cosas,
tú, al que ninguna causa externa incitó a crear
la obra de la materia cambiante, sino del bien supremo
la forma ínsita privada de envidia; tú, que todas las cosas del ejemplar
celestial derivas, siendo la suprema belleza,
haces, a tu imagen, al mundo bello y
a las partes perfectas ordenas conducirlo a término perfecto.
Tú, que los elementos con los números ligas, de forma que el más puro fuego
no vuele a lo alto o el peso no lleve la tierra a desmoronarse.
Tú, el alma de triple naturaleza por la que todo se mueve,
unes todas las cosas y haces sentir su influjo a través de los miembros armoniosos;
y cuando en dos círculos dividida termina el ciclo de sus movimientos,
continúa girando en torno a sí y la mente profunda
circunda y el cielo con similar imagen hace girar.
Tú, que las almas y las vidas de naturaleza inferior, por iguales causas
produces y elevándolas sobre carros ligeros
las siembras en la tierra y en el cielo, y con benigna ley
vuelven a ti gracias a la llama que las hace refluir a su origen.
Permite, oh, Padre, a la mente subir a la augusta sede,
acceder a la fuente del bien, y descubierta la luz,
fijar en ti la mirada del alma.
Disuelve las brumas y los pesos de la masa terrena
y en tu esplendor refulge; tú eres el sereno,
eres el reposo y la paz de los píos, verte es el fin,
tú, a la vez principio, regidor, guía, sendero y término.

Boecio, *De consolazione philosophiae* (C. III.9.IX)

¿Qué es el mal?

El relato expuesto por Boecio sobre cómo Dios gobierna el mundo resulta bastante inusual. Dios es descrito como una instancia que regula todo el universo simplemente siendo el bien superior, hacia el que todos tienden como fin. En este punto es inevitable poner en primer plano el mal. ¿Qué es el mal? ¿Por qué los malvados triunfan y los buenos son oprimidos y perseguidos? ¿Es posible eliminar definitivamente el mal del mundo, o la maldad es un horizonte insuperable al que enfrentarse?

El problema ya había atormentado a San Agustín y será un tema clásico de la reflexión cristiana. En esta coyuntura, la pregunta es tanto más dramática porque no está formulada en un contexto de pura discusión teórica, sino que nace de la experiencia trágica de Boecio durante la cautividad. Lo que pretende demostrar la Filosofía, al contrario de lo que pueda parecer a primera vista (y que se trasluce inmediatamente incluso en la experiencia cotidiana), es que a los malvados no les va mejor que a los hombres virtuosos. El punto que se confirma con determinación es que los hombres justos son siempre poderosos, mientras que los malvados no lo son nunca, y que los vicios no quedan sin castigo ni la virtud sin recompensa. La filosofía neoplatónica de Plotino había elaborado una concepción del mal como no ser, que será asimilada por la sucesiva reflexión cristiana a través de San Agustín, y que el mismo Boecio parece retomar en sus principales tratados. Plotino sostiene que la causa del mal se debe a la materia; esta, de por sí, no posee la fuerza de corromper el orden natural de las cosas, y el mal, entonces, aparece como una disminución del bien en una escala de distancias siempre mayor que el Uno. La materia, pues, es causa del mal, porque es falta, necesidad, no ser.

Pero volvamos a la *Consolatio* para ver cómo opera la temática neoplatónica en su mecanismo argumentativo. Si nos detenemos a analizar todo acto humano, podemos distinguir claramente dos elementos constitutivos; el querer y la capacidad de ejecutar lo que se quiere. Todos los hombres, ya sean buenos o malos, tienden al bien, justamente porque tienden a la felicidad, la cual se identifica con el bien. Los buenos alcanzan el bien y con ello se realizan íntegramente a sí mismos; los malvados, por el contrario,

yerran la meta, fracasan en obtener lo que verdaderamente quieren. «Si, pues, los unos y los otros buscan el bien, pero los unos lo consiguen y los otros no, ¿se puede quizá dudar de que los buenos sean poderosos y los malvados no lo sean?» Desde esta perspectiva, que ya había aparecido en San Agustín, los hombres justos pueden hacer lo que desean, mientras que los malvados pueden hacer lo que les gusta, pero no conseguir lo que desean. Todo lo que Dios ha creado es el bien, por lo que el mal no tiene una realidad sustancial, sino que sólo es accidental.

Aquel que abandona el fin común de todos los seres, la vía hacia el bien supremo, y altera el orden de la naturaleza se traiciona a sí mismo y abandona también al ser humano, en el sentido de que no se realiza como hombre. La argumentación es muy dura y no admite apelación: si la razón y la virtud permiten al hombre emprender una ruta de deificación, participar de la esencia de Dios —elevándose de la propia condición—, el vicio y el mal privan al hombre de su dignidad. Los malos, al llevar a cabo el mal, se hacen similares a las bestias (como el mito homérico de Circe muestra con feroz viveza). El mismo lenguaje común explica en la metáfora esta degradación del hombre al nivel de las fieras, al comparar al hombre salvaje que se apropia de los bienes de los demás con el lobo, al pendenciero con el perro, al insidioso oculto y estafador con el zorro, al iracundo y colérico con el león, al temeroso con el ciervo, al perezoso y estúpido con el asno, al lujurioso con el cerdo.

Al comienzo de su investigación, Boecio había sido interrogado por la Filosofía acerca de qué es la esencia del hombre. Todavía preso del desaliento, se había referido a la definición de Aristóteles, según la cual el hombre es un animal racional, pero ahora la Filosofía traslada la cuestión a un punto diferente, y lo que caracteriza a la condición humana es la posibilidad de elevarse a una condición superior a todas las demás cosas cuando se conoce a sí misma, mientras que, si deja de conocerse, el hombre será devuelto por debajo de las fieras. En todos los otros seres animados, de hecho, la ignorancia de sí mismos es conforme a la naturaleza, mientras que en los hombres deriva de una carencia, de una deficiencia. Queda, pues, un espacio para la esperanza, pero no falta una advertencia. Dios «quiere que el género humano destaque sobre todos los seres de la tierra, pero vosotros rebajáis vuestra dignidad por debajo de las cosas ínfimas». Es como si toda la *Consolatio* estuviese imbuida de esta reflexión moral y metafísica sobre el proceso de conversión, y, por tanto, de retorno a Dios. Pueden reencontrarse a

través de la ayuda de la gracia divina las verdades sepultadas en lo más profundo; la jerarquía de Plotino de Ánima-Intelecto-Uno no se menciona nunca, sino que está implícita, sobre todo en la idea de que el Ánima gira en torno a ella o es irradiada por la Mente. En cuanto a las recompensas y los castigos, están inseparablemente conectados a toda acción humana. Como la recompensa no puede separarse de la virtud, así sigue el castigo inexorablemente al vicio. El gozo que experimenta quien hace el bien es la recompensa de los virtuosos, mientras que la maldad misma es el tormento de los impíos. Boecio, de esta forma, exalta la belleza moral del bien y de la virtud por la que el hombre se adecua a la ley eterna, que es fundamentalmente una norma intrínseca a la conciencia humana, pero no se lanza con resentimiento y acritud contra quien hace el mal. Retomando la metáfora del médico, la curación y la enfermedad, la Filosofía exhorta a Boecio a no odiar a los malvados, del mismo modo que no consideramos digno de odio a quien está enfermo: los malvados están atormentados por la más atroz enfermedad del espíritu y no son acosados, sino, en todo caso, compadecidos. Esto, sin embargo, no significa que los malhechores no deban ser castigados según las normas de la justicia, porque precisamente aquellos cuyos delitos queden impunes deben ser considerados más infelices y miserables que los otros, pues no tienen la posibilidad de redimirse. Si el mal depende del hombre, de su comportamiento, ¿es posible llegar a eliminarlo del mundo? ¿No se trata de un cuadro excesivamente abstracto que no se contrasta con la información empírica de la realidad y de la historia?

Con extremo realismo, Boecio reconoce que los males no son completamente eliminables del mundo y de la historia de los pueblos, ni tampoco es posible, en la dimensión temporal de la historia terrenal, restablecer el equilibrio, en el plano de la justicia, entre el bien y el mal. Ese equilibrio será totalmente restablecido en la vida futura, donde los virtuosos participarán de la gloria divina, mientras que los malvados serán condenados a grandes suplicios.

Así, Boecio describe la historia universal, con su eterna lucha entre buenos y malos, como un inmenso drama que se desenvuelve en la historia, pero que tiene su resolución en un más allá sin tiempo y metahistórico.

Las dos ciudades de San Agustín

El *De civitate Dei* fue escrito por San Agustín en un período en el que la crisis del Imperio se exacerbaba a causa de las continuas invasiones bárbaras. San Agustín afirma que la vida humana está dominada por la alternativa entre vivir según la «carne» y vivir según el «espíritu».

Esta dualidad corresponde a la individualización de dos ciudades en las que viven las dos alternativas: por una parte, tenemos la ciudad de los intereses exclusivamente mundanos, por otra, la comunidad de los fieles que aspiran a la comunión con Dios.

Dos amores hicieron, por tanto, dos Ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios hizo la Ciudad terrena; el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo hizo la Ciudad de Dios.

Aquella se gloria de sí misma, esta se gloria en el Señor. Aquella busca la gloria de los hombres, esta pone su máxima gloria en Dios, testimonio de su conciencia. Una se exalta en su propia gloria, la otra dice a Dios «Tú eres mi gloria, tú me haces alzar la cabeza». En aquella, ya sea en sus dirigentes, ya sea en las naciones que somete, predomina la ambición del dominio; en esta los ciudadanos se sirven recíprocamente los unos a los otros, los gobernantes aconsejando, los súbditos obedeciendo. Aquella, en sus principios, ama su propia fuerza; esta dice a su Dios: «Te amaré, oh, Señor, mi única fuerza».

Por tanto, los sabios de la primera Ciudad, viviendo según el hombre, no han perseguido el bien del cuerpo o del alma, o de forma conjunta, el del cuerpo y del alma, sino en sí mismos. [...] Pero en la ciudad de Dios la única sabiduría del hombre es la piedad, sobre la que se basa el culto del verdadero Dios, en la que está asegurada la recompensa de la ciudad de los santos, en la que los hombres viven en sociedad con los ángeles, «para que Dios sea todo en todos».

San Agustín, *De civitate Dei*

El concepto teológico de *creatio ex nihilo*

En teología, el concepto de *creatio ex nihilo*, creación de la nada, se utiliza en contraposición a *creatio ex materia*, es decir, creación a partir de la materia preexistente. Esta última teoría estaba muy difundida en la Antigüedad y sostenía la existencia de un ser supremo sin atribuirle la causa primera de la existencia, sino exclusivamente la capacidad de reorganizar y dar forma al

caos primordial. A esta noción se contrapone frontalmente la idea bíblica de un Dios creador. Acerca de este tema, una de las voces más importantes y autorizadas es la de San Agustín, que, en contraposición con la filosofía antigua, para la que, precisamente, nada se crea de la nada, defiende explícitamente un modelo creacionista del mundo y de la realidad:

Lo que uno hace, o lo hace a partir de la sustancia, o de algo fuera de sí mismo, o de la nada. El hombre, que no es omnipotente, a partir de su sustancia genera un hijo, y, como artífice, de la madera hace el arca, pero no la madera; ha podido hacer el vaso, pero no la plata. Ningún hombre puede hacer algo de la nada, es decir, hacer algo que sea lo que no es en absoluto. Dios, por el contrario, como es omnipotente, de su sustancia ha generado el Hijo, y de la nada ha creado el mundo, y de la tierra ha plasmado al hombre.

San Agustín, *La naturaleza del bien*

El libre albedrío y la providencia divina

La cuestión del libre albedrío y de la presciencia divina ocupa de alguna forma todo el libro, puesto que el resto de las cuestiones que se discuten dependen de ella como condiciones o consecuencias necesarias.

Si se define la casualidad como un acontecimiento producido por un hecho accidental y sin ninguna conexión causal, afirmo que eso no es absolutamente nada y establezco que es un vocablo totalmente vacío, extraño a la realidad a la que se refiere. De hecho, ¿qué espacio puede dejarse a la casualidad si se considera que Dios obliga al orden a todas las cosas? Que nada provenga de nada es en realidad una afirmación verdadera, que no ha contestado ninguno de los antiguos.

En muchos tratados, el término «destino» coincide en la acepción común con la noción de «casualidad», y es la respuesta que instintivamente nos damos a nosotros mismos frente a acontecimientos imprevistos o resultados inesperados, pero ¿las cosas son verdaderamente de esta forma? ¿No es posible trazar un orden o una motivación en los acontecimientos que parecen carecer totalmente de motivo o justificación?

En su diálogo con Boecio, la Filosofía retoma un ejemplo propuesto por Aristóteles, del que comparte el planteamiento de la casualidad, o cuando menos el método de enfoque del problema: si cavando en la tierra para arar el campo encontrásemos oro enterrado, ¿se trataría de un suceso totalmente casual e imprevisto? A pesar del juego de palabras, también la casualidad tiene sus causas, y si no hubiésemos cavado en la tierra y quien depositó el dinero no lo hubiese enterrado en ese preciso lugar, el oro no habría reaparecido. Son precisamente estas las causas que han concurrido y determinado el hallazgo fortuito, que deriva de una larga cadena de causas confluyentes e independientes de la intención del que ha realizado el hallazgo. Se hace ahora inevitable la pregunta: ¿el libre albedrío del hombre se sustrae a esta concatenación de causas, o bien somos nosotros también cautivos de ellas?

La conciliación de la providencia divina con la libertad humana es el punto central de la *Consolación de la Filosofía* y aparece, inicialmente, al tratar de forma preliminar la distinción entre providencia y destino. Esa diferenciación ya contaba con una larga tradición a sus espaldas, sobre todo

en la escuela platónica, donde se sostenía que el destino era la ejecución o la actuación del plan de la providencia en el espacio y en el tiempo, pero que el espíritu humano estaba en posesión de la capacidad de superar al destino. Boecio comparte esta postura y vuelve a proponer esa contradicción sólo aparente que hemos descrito al hablar de la Fortuna, y según la cual la libertad del hombre es tanto mayor cuanto más cercana se muestre a la voluntad divina:

como, de hecho, entre los círculos que giran en torno al mismo eje, el más interior se aproxima a la sencillez del centro y se convierte, por decirlo así, en el eje de todos los demás círculos externos que giran alrededor de él, mientras que el círculo más exterior, girando con una circunferencia mayor, se despliega en espacios tanto más amplios cuanto más se aleja de la indivisibilidad del punto central, y si algo está unido y asociado a ese centro, se une a la simplicidad y deja de extenderse y expandirse: de forma similar, el que más se aleja de la primera mente tanto más se envuelve en los lazos del destino, y tanto más es una cosa libre del destino cuanto más cercana esté a ese eje de todas las cosas.

Pero en esta cadena de ejes y círculos y vínculos, ¿existe espacio para el libre albedrío? La Filosofía no vacila en responder: «Existe, y no habría naturaleza racional alguna si no estuviese presente el libre albedrío». La razón, a través del juicio, distingue por sí misma lo que debe evitar y lo que debe desear y tiene la libertad de querer y de no querer. Por lo tanto, el hombre es más libre cuando se mantiene en la contemplación de la mente divina, mientras que conoce la servidumbre cuando está entregado a los vicios; en otras palabras, tan pronto como aparte la mirada de la suma verdad, el hombre cae en la ignorancia y, por tanto, en la ausencia de libertad. Debemos afirmar, entonces, que la libertad, contrariamente a la respuesta quizá más intuitiva que daremos, no es la capacidad de hacer lo que se quiere sin incurrir en prohibiciones o limitaciones, sino que es una libertad del error, es decir, la capacidad de distinguir las cosas que se evitan de aquellas a las que hay que tender. Los seres humanos tienen autonomía para elegir si perseguir la sabiduría o la ignorancia, y sus acciones dependerán de esta elección, y en esto consiste el don de Dios (como afirmará Dante por medio de Beatriz, retomando temas boecianos). Las decisiones que tomamos no están, por tanto, determinadas por la divina providencia, a pesar de lo cual forman parte de su plan. ¿Cómo es posible conciliar la libertad del hombre con la providencia y la presciencia divina?

Según la doctrina boeciana, el mundo está gobernado por una ley o un orden eterno e inmutable cuya razón última se halla en el designio providencial de Dios. Ese plan se realiza en el tiempo por medio del hado, es

decir, la ley intrínseca al orden de la naturaleza que regula el curso de las cosas, llevando a cabo el designio providencial. De este modo, la doctrina boeciana retoma, adaptándola a una nueva perspectiva, la concepción estoica de Séneca, para quien el hado es la necesidad inmanente de todas las cosas. Para la Filosofía, si se tiene la vista fija en la providencia, que dispone todo, se caerá en la cuenta de «que no existe ninguno de esos males, de los que se cree que está lleno el mundo». Como se ha visto antes, también los malvados buscan el bien, pero el error los descarría. Además, Dios sabe sacar el bien del mal mismo y hace que las antinomias e irracionalidades de la vida sirvan a sus fines inescrutables. Incluso lo que nos parece carente de sentido es en realidad parte del plan divino y deberemos aplicar esta medida evaluativa incluso a las desventuras que nos sacuden y que también distribuye la Providencia (afligiendo, por ejemplo, a algunos para que no cedan a las tentaciones del placer, después de un largo período de felicidad). Por estas razones, el hombre sabio no debe apenarse cuando se ve involucrado en la lucha por una suerte adversa. Esta red de la providencia de la que nadie parece escapar reclama el tema de la presciencia divina y nos inquiere acerca de cómo Dios interviene —si lo hace— en las vicisitudes de este mundo.

Las opciones en este campo se exponen de forma muy clara en el libro final de la *Consolatio*: si Dios prevé todo, las cosas previstas deben necesariamente suceder en los modos y en los tiempos previstos. Por otro lado, hay que admitir que Dios se engaña en sus previsiones, o bien reducir el conocimiento divino del futuro a una previsión incierta e inestable. Pero ambas hipótesis son evidentemente absurdas: lo que Dios prevé en su presciencia eterna deberá suceder necesariamente. Ahora bien, si Dios prevé no sólo las acciones, sino también los pensamientos íntimos, los designios y la voluntad de los hombres, no habría libertad alguna en las acciones humanas. Así pues, para salvar la presciencia divina es preciso negar la libertad humana: este constituye el grave problema que Boecio plantea a la Filosofía, y menciona de inmediato las consecuencias de una conclusión semejante. Si esta hipótesis fuese cierta, asistiríamos a un terremoto en todo el ámbito del mundo moral. Una vez negada la libertad a los actos humanos, si una ley determinista nos vinculase a todos, no podría haber distinción alguna entre buenos y malos, ni tampoco entre vicio y virtud, y se llegaría a la conclusión de atribuir a Dios mismo nuestras fechorías. No habría razón alguna para tener esperanza o rezar, y quedaría así destruida la única relación que Boecio ve entre los hombres y Dios, «la de la esperanza y de la plegaria». El diálogo se detiene bastante en el tratamiento de la cuestión, abordando la

doctrina de los peripatéticos, que admiten la casualidad o el libre albedrío — la necesidad de los acontecimientos o la libertad de las acciones humanas—, y la opinión opuesta de los estoicos, los cuales defienden que todas las cosas derivan de la necesidad y de la providencia, y no consideran el acontecimiento casual como un suceso fortuito, sino que lo valoran en relación con nuestra ignorancia: esto es, afirman que lo que sucede por casualidad también está determinado por la necesidad, incluso aunque esa necesidad no resulte totalmente visible y sea ignorada por los hombres.

La Filosofía afirma que el error de considerar que la presciencia divina y la libertad humana se hallan en absoluta contradicción deriva fundamentalmente de un error de perspectiva gnoseológica (o sea, que hace referencia al conocimiento y a su validez). La causa de esa confusión consiste en pensar que todo lo que se conoce depende de la esencia y de la naturaleza de los objetos conocidos. La realidad es totalmente opuesta, porque todo conocimiento no es según la naturaleza del objeto conocido, sino según la facultad de comprensión de quien conoce. Boecio valora la acción del sujeto como condición esencial de todo acto cognoscitivo, mientras que el principio opuesto conduciría a la errónea conclusión de que Dios no puede conocer los futuros contingentes o que la presciencia divina deba determinar necesariamente los acontecimientos. Todas las realidades no son conocidas en virtud de su propia naturaleza, sino según la naturaleza específica del sujeto cognoscente: esa tesis se atribuye al neoplatónico Jámblico (c. 250-c. 330). Este pasaje resulta bastante oscuro.

¿Qué significa concretamente? Que, por ejemplo, para captar los detalles de una estatua —el color del mármol, su superficie, lisa o rugosa, su belleza, y así sucesivamente— se deberá, ante todo, confiar en las propias capacidades sensoriales, y el conocimiento no dependerá de las características de la estatua por sí mismas.

El problema que continúa preocupando a Boecio no es tanto si la presciencia divina implica la necesidad de los acontecimientos futuros, de forma que entre en conflicto con la libertad humana, sino que más bien se pregunta, dado que la mutabilidad de los sucesos futuros no se opone a la noción de libre albedrío, en qué modo el conocimiento divino puede tener acceso a las posibilidades infinitas de elecciones y soluciones.

¿De qué modo la presciencia divina conoce también como seguras y determinadas esas cosas de las que no es seguro su acontecer? ¿Significa, entonces, que son las acciones humanas las que determinan el conocimiento divino? O si las cosas no son así, ¿cómo conoce Dios los sucesos futuros sin determinar su acontecer?

Todos admiten que Dios es eterno; es una verdad racional común a todos los hombres, y justamente la noción de eternidad nos permitirá comprender simultáneamente la naturaleza y la ciencia de Dios. De hecho, ¿cómo debemos entender la relación entre Dios y el tiempo? ¿En qué consiste su eternidad? En este punto de la disertación, vuelve a aparecer la célebre definición boeciana, convertida luego en clásica y acogida casi como un texto sagrado en toda la escolástica y en los tratados teológicos de todas las épocas: «la eternidad es la posesión simultánea total y perfecta de una vida sin fin».

Todo lo que vive en el tiempo está sujeto a las mutaciones y al flujo incesante del devenir, y nunca podrá abarcar en una sola mirada el intervalo de su vida: ya ha perdido el pasado y todavía no ha capturado el futuro, mientras que el presente se pierde apenas se piensa en él. Tampoco puede decirse en absoluto que el mundo sea eterno o coeterno con Dios, porque, si bien comprende un espacio infinito, no puede comprenderlo y abarcarlo simultáneamente. Sólo Dios, por tanto, es el Eterno, porque sólo Él abarca y posee en una sola mirada la plenitud total de una vida interminable: nada le está oculto y nada se le escapa del pasado. Esta tesis se atribuye al contenido del diálogo del *Timeo* de Platón, pero esta noción del tiempo divino está también presente en Amonio y, anticipada también, en cierto modo, por San Agustín. Dios está siempre presente respecto a sí mismo y tiene siempre presente la infinita movilidad del tiempo.

Por tanto, si todo ser conoce y comprende las cosas en virtud de su propia naturaleza, Él posee una ciencia que trasciende los espacios infinitos del pasado y del futuro y contempla todas las cosas en un eterno presente: está en la eternidad como nosotros estamos frente al presente.

Este planteamiento del tiempo divino como «eterno presente» contrasta con la idea de una sucesión indefinida de experiencias, de un planteamiento de la eternidad como duración sin fin: para Dios, el pasado, el presente y el futuro están simultáneamente presentes.

No es, pues, correcto hablar de «presciencia», ya que Dios no prevé, sino que ve las cosas que sucederán, y dado que la simple visión de los acontecimientos no influye sobre su desarrollo, no turba la naturaleza y la propiedad de las cosas. Para ejemplificar esta distinción seguramente compleja, la Filosofía recurre a un ejemplo clarificador: la visión de Dios de las vivencias humanas no es diferente de cuando vemos al mismo tiempo a un hombre caminar a lo largo del horizonte y el sol surgir del cielo y juzgamos que una acción es voluntaria y la otra necesaria. Dios no prevé el futuro, sino que ve el pasado, el presente y el futuro con una sola mirada.

Sucedarán, pues, sin duda todas las cosas que Dios sabe de antemano que sucederán, pero algunas de ellas tienen su origen en el libre albedrío y, aunque acontezcan, no pierden su propia naturaleza por el hecho de existir, pues por su misma naturaleza, antes de suceder, también podrían no haber acontecido. ¿Qué importa, entonces, que no sean necesarias si, a causa de la condición de la ciencia divina, se realizará una forma de necesidad de todas formas? Esto, naturalmente, importa: en el ejemplo recién mencionado, el sol que despunta y el hombre que camina no pueden, mientras acontecen, no acontecer; sin embargo, uno de ellos debía existir necesariamente incluso antes de acontecer, el otro, por el contrario, en absoluto. Del mismo modo, esas realidades que Dios tiene presentes, sin duda, existen, pero mientras que una de ellas procede de la necesidad de las cosas, la otra, por el contrario, procede del poder del que las lleva a cabo. Por tanto, no será falso afirmar que estas cosas, si se refieren al conocimiento divino, son necesarias, y en cambio, si se las considera por sí mismas, están libres de los vínculos de la necesidad. Del mismo modo, lo que es perceptible por los sentidos, si es referido a la razón, es universal, si se considera en sí mismo, es individual.

Sería, por tanto, un error considerar que Dios se vea afectado por nuestras decisiones: podemos cambiar varias veces la idea sobre una decisión más o menos importante, pero esto no obliga a Dios a cambiar otras tantas veces el juicio de lo que hagamos, porque Dios ve las cosas en un solo momento. Pero el punto verdaderamente importante que surge es otro: nuestra voluntad es libre de escoger qué hacer o no hacer, la divina providencia «asiste» a nuestras acciones sin determinarlas, pero el hecho de que nuestras acciones no vengan determinadas por fuerzas externas a nuestro control no elimina —en todo caso, crea— la necesidad moral de comportarse de acuerdo con la virtud.

Existe el libre albedrío y todo ser racional está provisto de él. La racionalidad incluye el poder de distinguir una cosa de otra y juzgar si algo se persigue o se evita, y de ello se sigue que todo ser racional tiene la libertad de querer o no querer. Lo que afirma la Filosofía es que los actos racionales de la voluntad no pertenecen a la cadena causal del destino, no están causalmente determinados, y que cuando somos capturados por los vicios o las pasiones es como si estuviésemos presos de nuestra libertad.

Desde esta perspectiva, tampoco los hombres, con la libertad de sus obras futuras, determinan la presciencia divina, sino que es justamente la naturaleza de esta presciencia la que, como visión atemporal del todo, da valor a la libertad misma, situando a Dios por encima de las acciones y de los acontecimientos humanos, no como espectador impasible e indiferente, sino como supremo y justo juez del bien y del mal. La *Consolatio* termina con este mensaje ético, que puede considerarse el programa moral de toda la vida de Boecio y su testamento espiritual:

Alejaos, pues, de los vicios, cultivad la virtud, alzád el alma a justas esperanzas, elevad humildes plegarias. Si no queréis fingir no saber, es grande la necesidad que os ha sido impuesta, la de la honestidad, ya que actuáis bajo los ojos de un juez que ve todas las cosas.

El hado

Entre los latinos, esta palabra (*fatum*) designaba un destino irrevocable fijado desde el principio y al cual nadie —ni siquiera Júpiter— podía sustraerse. Históricamente, las varias formas de entender el destino se entrecruzan, y se vinculan en el mundo antiguo al problema de la relación de la libertad humana, bien contrapuesta al destino, bien identificada con la plena aceptación de la suprema ley que regula el curso de los acontecimientos. En el mundo helenístico, la cuestión fue objeto de una amplia discusión entre los aristotélicos, los estoicos y los neoplatónicos, y dio lugar a un abundante florecimiento de tratados. Las religiones monoteístas excluyen la idea de un destino y algunos escritores cristianos se opusieron al uso del término. Por otra parte, la cuestión del destino, transformada en la de la predestinación, con el nexo que instaura entre libertad y necesidad, mantiene su relevancia hasta la época moderna, incluso fuera de los debates teológicos. Así habla Hobbes en el *Leviatán*:

Libertad y necesidad no se contradicen: como en el agua, que no tiene sólo libertad, sino una necesidad de descender por un conducto. Del mismo modo, las acciones voluntarias de los hombres, en cuanto derivan de su voluntad, derivan de la libertad, y, sin embargo, en cuanto todo acto de la voluntad humana y todo deseo e inclinación, deriva de una causa, y esta de otra causa en una cadena ininterrumpida, cuyo primer eslabón está en las manos de Dios, causa primera. Ellas derivan de la necesidad.

El Timeo de Platón

El *Timeo*, compuesto aproximadamente en torno a 360 a. C., es una de las obras maduras de Platón, que profundiza especialmente en tres temas: el problema cosmológico del origen y de la formación del mundo a la luz de una consideración más unitaria de la realidad; su estructura material; y la cuestión de la naturaleza humana. Para comprender mejor la relación entre las ideas y las cosas, Platón introduce la idea del Demiurgo, una especie de «artífice divino» dotado de inteligencia y de voluntad que se encuentra en una posición intermedia entre la materia y el Hiperuranio. La misión del Demiurgo es la de plasmar la materia preexistente —una masa amorfa y caótica, sujeta a la necesidad— a imagen y semejanza de las ideas, transformando el universo en un inmenso organismo viviente en el que se refleja la armonía de las ideas.

El *Timeo* ha tenido una influencia decisiva sobre la filosofía y la ciencia posteriores, pues ha representado durante siglos el esquema de fondo que filósofos y teólogos han usado para explicar la realidad.

El estoicismo

En la historia del pensamiento antiguo, el estoicismo se vincula a la figura de Zenón de Citio y a su escuela, así llamada porque Zenón y sus discípulos solían congregarse en la *Stóa Poikilé*.

Desde el punto de vista histórico, se pueden distinguir tres grandes períodos de la escuela estoica. El primero, llamado también de la estoa antigua, va desde los comienzos del siglo III a. C. y se extiende hasta el II a. C., y está representado por el fundador, Zenón de Citio, por Cleante de Asso y por Crisipo de Solos. A ellos se debe la elaboración de los principios fundamentales de la doctrina estoica.

Sin embargo, ya a partir del siglo II a. C., se afirma la tendencia a combinar eclécticamente motivos platónicos y aristotélicos en las concepciones estoicas, abriendo así una segunda fase, la estoa media. El tercer y último período de la escuela estoica se caracteriza por la síntesis de motivos extraídos de la tradición cínica y de doctrinas de la primera estoa. Séneca, Epicteto y el emperador romano Marco Aurelio se cuentan entre los máximos exponentes de esta fase.

El estoicismo tuvo una gran importancia en el mundo romano, en particular por su doctrina ética, que sitúa en su centro un concepto de virtud interpretada como un ejercicio de razón y una noción del vicio como la incapacidad de pensar y razonar.

El hombre virtuoso es quien vive según la razón y, por tanto, también según la naturaleza, pues esta es la expresión de la razón que impregna y gobierna el mundo.

El compromiso del sabio es, pues, adecuarse al curso fatal y necesario de las cosas, persuadido de la intrínseca racionalidad de los acontecimientos, con lo que consigue una especie de indiferencia hacia los aspectos concretos de la realidad: cuando se vea impedido a seguir estos principios de comportamiento, el sabio sabrá retirarse de la vida, antes que vivir de un modo irracional.

Libre albedrío



Existe [una cierta libertad de nuestro albedrío] —dijo—, y no habría ninguna naturaleza racional si la libertad del albedrío no estuviese presente. De hecho, el que por su naturaleza puede usar la razón posee el juicio con el que discernir todas las cosas; él distingue por sí mismo qué debe evitarse y qué debe desearse; y trata de poseer lo que juzga deseable, y en cambio huye de lo que considera que debe evitar. Por tanto, los seres que tienen la razón también tienen la libertad de querer y de no querer, pero yo sostengo que tal libertad no es igual en todos. En realidad, las sustancias celestiales y divinas poseen un juicio penetrante, una voluntad incorrupta y la capacidad de realizar lo que desean; las almas humanas, en consecuencia, son por necesidad más libres cuando se mantienen en la contemplación de la mente divina y menos, por el contrario, cuando se dispersan en los cuerpos, y todavía menos cuando están ligadas a los miembros terrenales; extrema servidumbre, finalmente, cuando están entregadas a los vicios, pierden la posesión de su razón. De hecho, apenas hayamos apartado los ojos de la luz de la suma verdad y los hayamos fijado en las cosas inferiores y tenebrosas, repentinamente nos veremos oscurecidos por la nube de la ignorancia y turbados por afectos perniciosos, y cuando accedemos y consentimos a ellas, benefician a la servidumbre en la que han caído y se convierten, de alguna forma, en prisioneras, debido a su propia libertad. Con todo, esa mirada de la providencia, que todo lo ve desde la eternidad, distingue y dispone todas las cosas tal y como están predestinadas según sus méritos.

Boecio, *De consolacione philosophiae* (C. V.2.3-11)

La influencia de Boecio en la Edad Media

La cuestión de los universales en el Medievo

Boecio ocupa una posición destacada en todo el pensamiento medieval. Se puede afirmar, sin miedo a exagerar, que sólo Aristóteles y San Agustín supieron ejercitar sobre aquellos siglos una influencia más amplia y sobre campos del saber tan heterogéneos.

Los *Opuscula theologica* vivieron un período de gran fortuna, sobre todo, en torno al siglo XII, cuando la cuestión trinitaria y de la relación entre las tres personas divinas volvió a ser analizada con atención en numerosos tratados, entre los que se encuentran las obras teológicas de Abelardo. Por otro lado, los primeros escritos de Boecio, y luego las obras que introducen al arte del *quadrivio*, la *Aritmética* y los *Principios de música* entraron a formar parte de las enseñanzas canónicas en las escuelas y en las universidades. Sobre todo, los *Principios de música*, como se anticipa en su exposición, continuaron siendo ampliamente leídos y discutidos incluso en el Renacimiento.

La gran atención que se dedicó a las obras de Boecio afectó, pues, a todos los aspectos de su producción, sin excluir las traducciones y los comentarios, pero es indudable que el mayor impacto sobre el horizonte cultural de la Edad Media provino de los textos de lógica y de la *Consolatio*. Podría afirmarse, entonces, que estas dos corrientes representan la prueba de fuego, no tanto del valor de las reflexiones de Boecio, sino, ante todo, de su capacidad de hablar de épocas distintas en muchos aspectos, de poner en tensión entre ellas sensibilidades y problemas comunes a muchos momentos de la historia y la cultura.

Los tratados lógicos de Boecio fueron transmitidos como un único grupo y, junto con los comentarios aristotélicos, fueron en buena parte de la Edad

Media la puerta de acceso privilegiada a la lógica. Comenzaron a perder parte de su preeminencia sólo al final del siglo XI, cuando los programas de estudio se ampliaron a la evolución contemporánea de la *logica modernorum*, o lógica terminista, que se proponía dar cuenta de las diversas funciones que pueden cumplir las distintas palabras cuando aparecen como términos de una proposición. Este progresivo alejamiento de las obras lógicas de Boecio no obstaculiza la influencia indirecta que sigue ejerciendo el autor. De hecho, el tema que ocupará mayoritariamente a los lógicos medievales será la cuestión de los universales, que, como hemos visto, fue expuesta por Porfirio, pero sondeada y planteada por Boecio, que se atrevió a dar una respuesta a las cuestiones que había formulado aquel sin dar una solución.

En la filosofía medieval, el problema de los universales es uno de los temas más debatidos, y la cuestión resultaba de gran interés porque afrontaba el tema de la relación que existe entre el pensamiento, el lenguaje y la realidad: ¿los conceptos y los términos con los que los expresamos son capaces de reflejar la esencia y la estructura de la realidad? Cuando digo «Sócrates es un hombre», estoy diciendo que pertenece a la especie humana, la cual, a su vez, pertenece al género animal y así sucesivamente. Pero, en este caso, ¿a qué se refiere el término «hombre»?

Los lógicos medievales, así como había hecho Boecio, se preguntan si los universales existen únicamente como conceptos de la mente o también en la realidad. En este caso, si existen por separado de las cosas, como las ideas platónicas, o bien están en las cosas mismas, como las formas aristotélicas. Del siglo IX al XII, prevalecía la tesis de los realistas radicales, que afirmaban la existencia *ante rem* ('antes de la cosa') de los universales, o sea, su existencia fuera de la mente, como realidades universales: términos como «hombre», «bondad», «belleza» están dotados de esas idénticas características que nuestra mente concibe sólo abstractamente y poseen una existencia propia antes de su formulación en términos lingüísticos. En otras palabras, los universales se identifican con las ideas por las que Dios ha creado el mundo (esta postura ha sido sostenida, entre otros, por Anselmo de Aosta). En algunas versiones se llegaba a atribuir realidad también a nociones negativas, como el mal o la nada, por el postulado según el cual a todo nombre le corresponde una cosa.

Como reacción a este enfoque, se abre camino la doctrina moderna del nominalismo. Según esta postura, los universales no son *ante rem*, sino *post*

rem, o sea, existen sólo en nuestra mente, como consecuencia de una operación de abstracción de las cosas individuales, que les confiere ese carácter de universalidad. Para el nominalismo, la realidad es siempre individual, y universales son únicamente las expresiones gramaticales que las designan. Se atribuye esta postura a Roscelino. Según Abelardo, que critica sus doctrinas, Roscelino no distinguiría el aspecto material del nombre de su función significativa, con lo que reduciría los universales a una pura emisión de voz, sin correspondencia alguna con la realidad. El nominalismo de Roscelino asume una apariencia menos extrema en el conceptualismo de Abelardo. Por conceptualismo se entiende la tesis por la que, junto a los individuos, que son las únicas sustancias existentes, y a los nombres, que son también realidades concretas y particulares, están los conceptos, o sea los significados universales que atribuimos a una pluralidad de cosas de naturaleza similar: el universal representa una objetividad conceptual, si bien privada de existencia real.

El universal es un nombre que designa la imagen extraída por el pensamiento de una pluralidad de individuos de similar naturaleza (Guillermo de Ockham llega a identificar el universal con el propio acto humano de entender la realidad).

Por el contrario, entre el siglo XII y el XIII, la solución que se impuso fue la del realismo moderado o aristotélico, que tuvo en Santo Tomás de Aquino su máximo intérprete y que no parece variar demasiado de las respuestas que había ofrecido Boecio muchos siglos antes. Refiriéndose a una versión más madura del aristotelismo, Santo Tomás tratará de conciliar tesis opuestas de la *doctrina antigua* y de la *moderna*.

La realidad existencial consta, de hecho, de una materia particular y de una forma universal. Para él, los universales existen en la mente de Dios antes de la creación (*ante rem*), son introducidos por Dios en las cosas en el acto de la creación (*in re*), y luego pueden ser conocidos por el hombre (*post rem*). Esa postura, que conciba las tres precedentes, salva la cognoscibilidad de lo real y las prerrogativas de la razón.

Abelardo

Abelardo (1079-1142) debe su mayor fama y el puesto destacado que ocupa en la historia de la filosofía medieval a las obras de lógica.

Él es, de hecho, el primero en afirmar con determinación la naturaleza de ciencia racional de la lógica, su autonomía como disciplina teórica carente de implicaciones prácticas, que la salva de las acusaciones de «impiedad» formuladas por sus adversarios. Establece, además, el papel de la lógica como herramienta esencial en la búsqueda de la verdad filosófica. Es también característica de su enfoque teológico la idea de una convergencia natural entre la razón griega y la revelación bíblica: así, los términos utilizados por los filósofos griegos (en particular, Platón) pueden prestarse igualmente bien a los cristianos para la ilustración del dogma. Por tanto, los filósofos paganos, según Abelardo, ya habían predicado las verdades esenciales de la fe, incluso antes de la revelación de Cristo.

Las lenguas de la *Consolatio* y la poesía medieval

De consolazione philosophiae es, sin duda, el texto de Boecio más popular y difundido a lo largo de toda la época medieval. A continuación de la llegada del Imperio bizantino a Italia, que puso término a la dominación de los godos, la *Consolatio* comenzó a difundirse en una edición que se supone redactada por Casiodoro, y, desde ese momento, su circulación fue casi constante en toda la Alta Edad Media, para llegar a su apogeo en las centurias sucesivas — entre los siglos IX y XIII—, cuando su circulación se hizo cada vez más amplia y menos circunscrita. La demostración flagrante del éxito que caracterizaba la *Consolatio* durante toda la Edad Media está representada por la proliferación de diversas obras exegéticas de comentario y las innumerables traducciones a la lengua vernácula que se extienden como una mancha de aceite en toda Europa. Los dos aspectos, por otra parte, están fuertemente conectados entre sí, ya que las traducciones en las diferentes lenguas vulgares también fueron posibles por una tradición ya consolidada de comentarios e interpretaciones del texto boeciano.

La primera versión en lengua vernácula aparece en la segunda mitad del siglo IX y se debe al rey anglosajón Alfredo el Grande, que aspiraba a la difusión de los valores tradicionales del final de la civilización antigua, a la combinación del pensamiento clásico y la cultura cristiana.

En esta fase, los temas de interés moral se unen a los claramente especulativos. Dentro de este cuadro, se sitúan la traducción y el comentario de *Nokter* de San Galo en alto alemán, pensados los dos para la enseñanza. La tradición vernácula más rica se forma en el área francesa, y esta proliferación transalpina del texto boeciano en lengua vulgar coincide, sin duda, con el éxito de los comentarios medievales a la *Consolatio* a cargo de Remigio de Auxerre y Guillermo de Conches.

El primer testimonio en provenzal será, en todo caso, el pequeño poema *Boeci*, que no es tanto una traducción sino más bien una adaptación del texto boeciano; inspirado por el epílogo trágico del encarcelamiento del protagonista, la composición pone el énfasis sobre todo en la dimensión personal del narrador, anticipando una tendencia que será cada vez más

influyente. Al principio del siglo XIV se datan *Les livres de Confort de Philosophie*, traducción en prosa de la *Consolatio*, de Jean de Meung (c. 1240-c. 1305), poeta conocido sobre todo por su continuación del *Roman de la Rose*.

La tradición en lengua vulgar inglesa de Boecio, por su parte, está ligada a la obra de Geoffrey Chaucer, que alrededor de 1380 traduce la *Consolatio* en una versión a la que generalmente se cita con el título de *Boèce*. El padre de la literatura inglesa abordó con extremo rigor el trabajo de traducción a la lengua vernácula, pero la deuda de Chaucer frente a la tradición boeciana es más extensa y compleja, si bien no expresa nunca una adhesión incondicional a la perspectiva boeciana sobre el mal o a su doctrina de la providencia divina y el libre albedrío. Se enfrenta a menudo a estos temas y en muchos pasajes de su obra poética son perceptibles reminiscencias de la *Consolatio*, que cita de forma directa e indirecta.

En el caso de Italia, sin embargo, en el *Convivio*, Dante afirma que la *Consolatio* no era una obra leída por muchos lectores entre sus contemporáneos; en el curso del siglo XIV se registran ocho traducciones del texto (algunas escrupulosas a la hora de preservar la estructura formal individual, otras, por el contrario, tienden a una simplificación conceptual del texto que resulta en la omisión de los pasajes más densos).

El conocimiento de Dante del diálogo boeciano era seguramente profundo y el poeta percibía un hondo sentido de afinidad con el filósofo romano. Muchos críticos han subrayado que Dante parece casi hablar de sí mismo cuando en el inicio del *Convivio* declara que —con la *Consolatio*— Boecio desea defenderse a sí mismo del deshonor del exilio. El *Convivio* se hace eco de la *Consolatio* boeciana y aparecen numerosas referencias a ella en sus escritos a partir de la *Vita Nuova*.

Pero la influencia de la *Consolación* tiene formas más amplias y se puede reencontrar, por ejemplo, en la convergencia entre la cosmología de los himnos de Boecio con la estructura del Paraíso.

Igualmente, las argumentaciones de Boecio en relación con el libre albedrío parecen repetirse en el trato que da Virgilio del mismo tema del *Purgatorio*, así como en las palabras de Beatriz en el quinto canto del *Paraíso*:

El mayor don que Dios hizo por su largueza
creando, y más adecuado a su bondad,
y el que más aprecia, es de la voluntad la libertad;
del que las criaturas inteligentes,
y todas y sólo ellas, fueron y son dotadas.

La recepción filosófica y literaria de Boecio ha oscilado siempre entre la primacía concedida a la vertiente neoplatónica y los motivos cristianos, pero su influencia puede hallarse también en una dimensión no necesariamente especulativa y ligada a los temas éticos y a sus contenidos literarios. Al igual que la cautividad de Boecio, el peregrinaje de Dante será conducido hasta el umbral de una nueva conciencia espiritual, pero para ambos el viaje estará lleno de incertidumbre y frustración. Se trata de una analogía de no poca importancia. La versión en diversas lenguas vulgares desempeña un papel importante y amplía el número de lectores del texto, y lo hace pionero en aquellos aspectos que harán de Boecio un autor fundamental para la literatura medieval. Si la traducción, los comentarios y las glosas acentúan el contenido ético y espiritual del diálogo boeciano, los mayores poetas que se apropiaron del texto captaron su complejidad psicológica, sus tormentos y las dificultades que se presentan al prisionero Boecio en el intento de asimilar las enseñanzas de la Filosofía. Y es esta sensibilidad sin tiempo el legado profundo que planta en el terreno el texto boeciano.

La *Consolatio* es habitualmente considerada como una obra con raíces sólidas en la tradición literaria del final del mundo antiguo, un repertorio de dilemas morales y epistemológicos y la consiguiente solución más apropiada para todos ellos. Una quintaesencia de temas platónicos y estoicos dentro de un género literario convencional. Si bien la *Consolatio* está basada en el diálogo en un modo más sincero que sus modelos neoplatónicos —y los más antiguos— y se apoya en un conflicto dramático entre la sensación de desconcierto del prisionero y su necesidad de conseguir una perspectiva racional sobre cuánto está destinado a acontecer. Y si bien a la larga Boecio llega a reconocer que la felicidad depende de la fe en la providencia, el proceso está sembrado de dudas y angustias que afloran aquí y allá, dejando su huella en los temas filosóficos del diálogo y proporcionándoles una profundidad que de otro modo no habría logrado.

El *Convivio*

En la parte inicial del *Convivio* (1304-1307), Dante explica las premisas y los objetivos de su tratado y, para consolidar su propia posición en una obra en la que habla de sí mismo, cita como modelos *De consolatio philosophiae* de Boecio y las *Confesiones* de San Agustín.

Verdaderamente, volviendo al propósito principal, digo, como he indicado más arriba, que es lícito hablar de uno mismo por causas necesarias; entre ellas, dos son las más manifiestas. Una es cuando sin hablar de sí mismo no puede evitarse una gran infamia o peligro; y entonces se permite, por la razón de que tomar de dos senderos el menos malo es casi tomar uno bueno.

Y esta necesidad movió a Boecio a hablar de sí mismo, acción que, bajo pretexto de consolación, excusase la perpetua infamia de su exilio, mostrando cuán injusto era, ya que no aparecía otro que la excusase. La otra es cuando, por hablar sobre sí mismo, se sigue una grandísima utilidad a otros por vía de doctrina; y esta razón movió a San Agustín en sus *Confesiones* a hablar de sí mismo, así como del proceso de su vida, que fue de lo [no] bueno a lo bueno, y de lo bueno a lo mejor, y de lo mejor a lo óptimo, dando ejemplo y doctrina, la cual no se podía recibir sino por tan verdadero testimonio.

Porque si una y otra de estas razones me excusan, el pan de mi trigo está purgado de su primera mancha. Me mueve el temor de la infamia y el deseo de proporcionar una doctrina que verdaderamente no pueden dar otros.

Temo haber seguido la infamia de tanta pasión, como concibe el que lea los anteriores poemas que tanto hablan de mí; infamia que cesa por hablar de mí mismo por completo, lo que muestra que la razón que me ha movido no ha sido la pasión, sino la virtud.

Pretendo también mostrar la verdadera moraleja de aquella, que nadie podrá ver si yo no la relato, porque está escondida bajo la forma de alegoría; y esto no sólo dará deleite al oído, sino también una enseñanza sutil, hablando así y entendiendo así los escritos de otros.

Dante, *Convivio* (I, 2, 12-17)

APÉNDICES

Bibliografía

Obras de matemáticas y música

- *De institutione arithmetica* (c. 505 d. C.), a cargo de H. Oosthout y J. Shilling («Corpus Christianorum, series latina», 94A y 94A.2), Turnhout, 1999.
- *De institutione musica* (c. 510 d. C.), a cargo de G. Friedlein, Leipzig, 1867.

Obras de lógica

- *De divisone* (c. 515-520 d. C.), a cargo de J. Magee («Philosophia antiqua», 77), Leiden-Boston-Colonia, 1998.
- *De topicis differentiis* (c. 523 d. C.), a cargo de D. Z. Nikitas («Corpus Philosophorum Medii Aevi-Philosophy Byzantini», 5), París-Bruselas, 1990.
- *De syllogismo categorico* (c. 505-506 d. C.), a cargo de C. Thomsen Thörnqvist («Studia Graeca et Latina Gothoburgensia», 68), Gotemburgo, 2008.
- *Introductio ad syllogismos categoricos* (c. 523 d. C.), a cargo de C. Thomsen Thörnqvist («Studia Graeca et Latina Gothoburgensia», 69), Gotemburgo, 2008.
- *De hypotheticis syllogismis* (c. 516-522 d. C.) a cargo de L. Orbetello («Logicalia: Testi classici di logica», 1), Brescia, 1969.

Obras de teología

- *De sancta Trinitate* (c. 520-521 d. C.), a cargo de C. Moreschini, Múnich-Leipzig, 2005.
- *Ultrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*, a cargo de C. Moreschini, Múnich-Leipzig, 2005.
- *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona* o *De Hebodmadibus*, a cargo de C. Moreschini,

Múnich-Leipzig, 2005.

- *De fide Catholica*, a cargo de C. Moreschini, Múnich-Leipzig, 2005.
- *Contra Eutychen et Nestorium*, a cargo de C. Moreschini, Múnich-Leipzig, 2005.
- *De consolatione philosophiae*
- *De consolatione philosophiae* (c. 524-525 d. C.), a cargo de C. Moreschini, Múnich-Leipzig, 2005 [*La consolación de la filosofía*, ed. de Leonor Pérez Gómez, Akal, Madrid, 2009],

Traducciones de Boecio

- *Porphyrii Isagoge* (c. 508-509 d. C.), a cargo de L. Minio-Paluello («Aristoteles Latinos», 1.6), Brujas-París, 1966.
- *In Aristotelis Analytica Priora* (c. 520-523 d. C.), a cargo de L. Minio-Paluello («Aristoteles Latinus», 5.1-2), Bruselas-París, 1969.
- *Categoriae vel Praedicamenta*, a cargo de Minio-Paluello («Aristoteles Latinos», 1.1-2), Brujas-París, 1961.
- *De interpretatione vel Periermenias* (c. 512-517 d. C.), a cargo de Minio-Paluello («Aristoteles Latinus», 2,1), Brujas-París, 1965,
- *Topica* (c. 518-520), a cargo de L. Minio-Paluello («Aristoteles Latinus», 5.1-2), Bruselas-París, 1969.
- *Analytica priora* (c. 513-514), a cargo de L. Minio-Paluello («Aristoteles Latinus», 3.1-2), Leiden, 1962.
- *De sophisticis elenchis*, a cargo de G. B. Dod («Aristoteles Latinus», 6.1), Leiden-Bruselas, 1975.

Comentarios de Boecio

- *In Isagogen Porphyrii commenta* (c. 507-509 d. C.), a cargo de S. Brandt («Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum» 48.1), Viena-Leipzig, 1906.
- *In Categorias Aristotelis* (c. 509-511 d. C.) («Patrología Latina», 64), París, 1847, 159a-294c.
- *Commentaria in librum Aristotelis Περὶ Ἑρμηνείας* (c. 513-516 d. C.), a cargo de C. Meiser, 2 vols., Leipzig, 1877 y 1880.

- *In Ciceronis Topica* (c. 522 d. C.) («Patrología Latina», 64), París, 1847,1039d-1169d.

Fragmentos

Se han publicado algunos fragmentos de un tratado sobre geometría en:

- M. Folkerts, *Boethius' Geometrie II-Ein mathematisches Lehrbuch des Mittelalters*, Wiesbaden, 1970.

Ediciones

- *Manlii Severini Boethii Opera Omnia*, Patrologiae cursus completus. Series latina, vols. 63 y 64,1882-1891.

Traducciones al español

- *La consolación de la filosofía*, AKAL, Madrid, 1997. Traducción de Leonor Pérez Gómez.
- *Sobre el fundamento de la música*, Gredos, Barcelona, 2009. Traducción de Jesús Luque.
- *Los tratados silogísticos. De syllogismo categorico & Introductio ad syllogismos categoricos*. Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 2011. Traducción, estudio preliminar y notas de Manuel Correa.
- *De Hebdomadibus/Las concepciones*, Porrúa, México, 2013. Traducción de Jorge Medina Delgadillo.

Estudios críticos

Entre los numerosos estudios dedicados a las obras de Boecio, se recomienda, por los aspectos de carácter introductorio y bibliográfico, la monografía de L. Orbetello, *Severino Boezio*, Genova, 1974.

Respecto al contexto histórico-filosófico de su obra, véase sobre todo M. Gibson, *Boethius: His Life, Thought and Influence*, Oxford, 1981.

Entre los clásicos:

- P. Courcelle, *La consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, París, 1967.
- J. Marenbon, *Boethius*, Oxford, 2003.
- J. Marenbon, *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, 2009.

Entre los estudios en español:

- A. García Marqués; J.A. Fernández, *Santo Tomas de Aquino. Exposición del «De Trinitate» de Boecio*, Ediciones Universidad de Navarra, 1987.
- A.D. Beleña, *Las versiones castellanas medievales de la «Consolatio philosophiae» de Boecio*, Universitat de Valencia, Departamento de Filología Española, Valencia, 2015.

Entre los ensayos, vale la pena mencionar:

- Orbetello (ed.), *Atti del Congresso internazionale degli Studi Boeziani*, Pavía, 5-8 octubre de 1980, *op. cit.*, pp. 141-156.
- G. Nuchelmans, *Theories of the Proposition: Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*, Ámsterdam-Londres, 1973, pp. 123-135.

Entre los estudios dedicados a la interpretación boeciana de la lógica aristotélica, señalamos J. Magee, *Boethius on Signification and Mind*, Leiden, 1988.

Sobre el problema de las obras lógicas de Boecio en relación con la filosofía antigua, se recomienda una investigación de G. D'Onofrio, «*Tons Scientiae*». *La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Nápoles, 1986.

Para otros estudios sobre Boecio en español, véase:

- M. Lluch-Baixauli, *Teología de Boecio: en la transición del mundo clásico al medieval*, Universidad de Navarra, 1990.
- Lluch Baixauli, «Razón e intelecto en Boecio», *Revista española de filosofía medieval*, ISSN 1133-0902, n.º 0, 1993, pp. 105-110.

A propósito del *De institutione musica*, se remite al reciente volumen de A. Heilmann, *Boethius' Musiktheorie und das Quadrivium*, Göttingen, 2007.

La postura de Boecio sobre el neoplatonismo latino ha sido abordada por C. Moreschini, *Boezio e la tradizione del neoplatonismo latino*, en L. Orbetello (ed.), *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani*, Pavía, 5-8 octubre de 1980, *op. cit.*, pp. 297-310.

Es muy amplia la bibliografía dedicada a los estudios especiales sobre la *Consolatio*, entre los cuales merece la pena señalar:

- J. Gruber, *Kommentar zu Boethius, «De consolatione philosophiae»*, Berlín-Nueva York, 1978.
- P. Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité de Boèce*, París, 1967.
- P. Courcelle, *Le personnage de Philosophie dans la littérature latine*, en *Journal des Savants*, 1970, pp. 209-252 (y en Id., *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, vol. III, París, 1975, pp. 669-706).
- F. Th. Curley, *How to Read the «Consolation of Philosophy»*, en *Interpretation*, XIV (1986), pp. 211-263.
- M. J. F. M. Hoenen y L. Nauta (eds.), *Boethius in the Middle Ages: Latin and Vernacular Tradition of the «Consolatio Philosophiae»*, Leiden-Nueva York-Colonia, 1997.

Cronología

475-477 Nace en Roma Anicio Manlio Torcuato Severino Boecio, de una mujer noble de la *gens* Anicia y de Flavio Narsete Manlio Boecio, prefecto de Egipto, dos veces prefecto de Roma y cónsul en 487.

476 El bárbaro Odoacro, rey de los hérulos, depone al último emperador de Occidente Rómulo Augusto y gobierna Italia bajo la protección del emperador de Oriente.

481 Clodoveo es proclamado rey de los francos, que bajo su guía ocupan gran parte de la Galia.

482 Cisma de Acacio.

489-493 Comienza la invasión de Italia por parte de los godos. Teodorico vence a Odoacro: la Italia central y septentrional queda bajo el dominio de los godos.

490 Boecio se encomienda a Quinto Aurelio Memmio Símaco.

491 Anastasio I asciende al trono de Bizancio, sucediendo a Zenón.

c. 495 Boecio se casa con la hija de Símaco, Rusticiana, con la que tendrá dos hijos, Flavio Símaco y Flavio Boecio.

496 Conversión de Clodoveo, rey de los francos, al cristianismo.

498 El emperador Anastasio otorga a Teodorico autoridad de rey con las *Ornamenta Palatii*, que Odoacro

	envía a Constantinopla. A Anastasio II le sucede el papa Símaco.
	500 Promulgación del Edicto de Teodorico.
502-507 Escribe los tratados <i>De Arithmetica</i> y <i>De institutione música</i> .	507 Estalla la guerra entre visigodos y francos.
508-509 Traduce y comenta la <i>Isagoge</i> de Porfirio.	
c. 510 Boecio es nombrado cónsul y obtiene el cargo bienal que le da derecho a un escaño permanente en el senado romano. Inicia la obra de traducción y comentario de las <i>Categorías</i> de Aristóteles.	
512 Boecio traduce y comenta el <i>De interpretatione</i> de Aristóteles. Compone el tratado teológico <i>Contra Eutychem et Nestorium</i> .	
513-514 Boecio traduce y comenta los <i>Analytica Priora</i> de Aristóteles y compone los tratados <i>De divisione</i> , <i>Introductio ad syllogismos categoricos</i> .	514 Muere el papa Símaco y le sucede Hormisdas I.
515-516 Compone un comentario más amplio al <i>De interpretatione</i> .	
517 Ultima el tratado <i>De hypotheticis syllogismis</i> .	
518-520 Traduce y comenta los <i>Topica</i> de Aristóteles. Comenta los <i>Topica</i> de Cicerón (<i>In Ciceronis Topica</i>).	518 Justino asciende al trono de Bizancio.
520 Escribe los <i>Opuscula theologica</i> , con los que participa en el debate	

referente al cisma acaciano y las herejías nestoriana y monofisita.

521 Boecio traduce el *De sophisticis elenchis* y compone el tratado *De differentiis topicis*.

522 Flavio Símaco y Flavio Boecio, hijos de Boecio, son nombrados cónsules. Boecio recibe el cargo de *magister officiorum*. Por tanto, deja Roma, suspende sus estudios y se traslada a la corte.

523 En calidad de *magister officiorum* Boecio defiende a Albino de la acusación de conspiración, quien, sin embargo, es declarado culpable.

523 Muere el papa Hormisdas I, y le sucede Juan I. Teodorico teme que el nuevo papa se revele como un aliado de Constantinopla. El excónsul Albino es acusado de conspirar en perjuicio de Teodorico. Justino I promulga un edicto contra los arrianos de Oriente, obligándoles a la abjuración y a restituir a los católicos las iglesias que habían ocupado.

c. 524 Considerado cómplice de la conspiración contra Teodorico, Boecio es encarcelado en Pavía, acusado de practicar magia. Durante su encarcelamiento escribe su obra más conocida, *De consolazione philosophiae*.

c. 525 Boecio es condenado a muerte por un colegio de cinco senadores, elegidos a suertes, presidido por el *praefectus urbi* Eusebio. La sentencia de condena a muerte fue ratificada por Teodorico y ejecutada cerca de Pavía, en el *Ager Calventianus*.

525 Teodorico obliga al papa Juan I a desplazarse a Constantinopla para pedir la revocación del edicto de Justino I. Además, pretende que los arrianos puedan volver a su fe. El papa se niega, por lo que es encarcelado y muere en prisión.

526 Muerte de Teodorico, le sucede Atalarico como rey de Italia.

527 Justiniano asciende al trono de Bizancio.

529 Clausura de la escuela de filosofía de Atenas por orden de Justiniano.



La Consolación en la filosofía

Diego Ferrante



Lectulandia